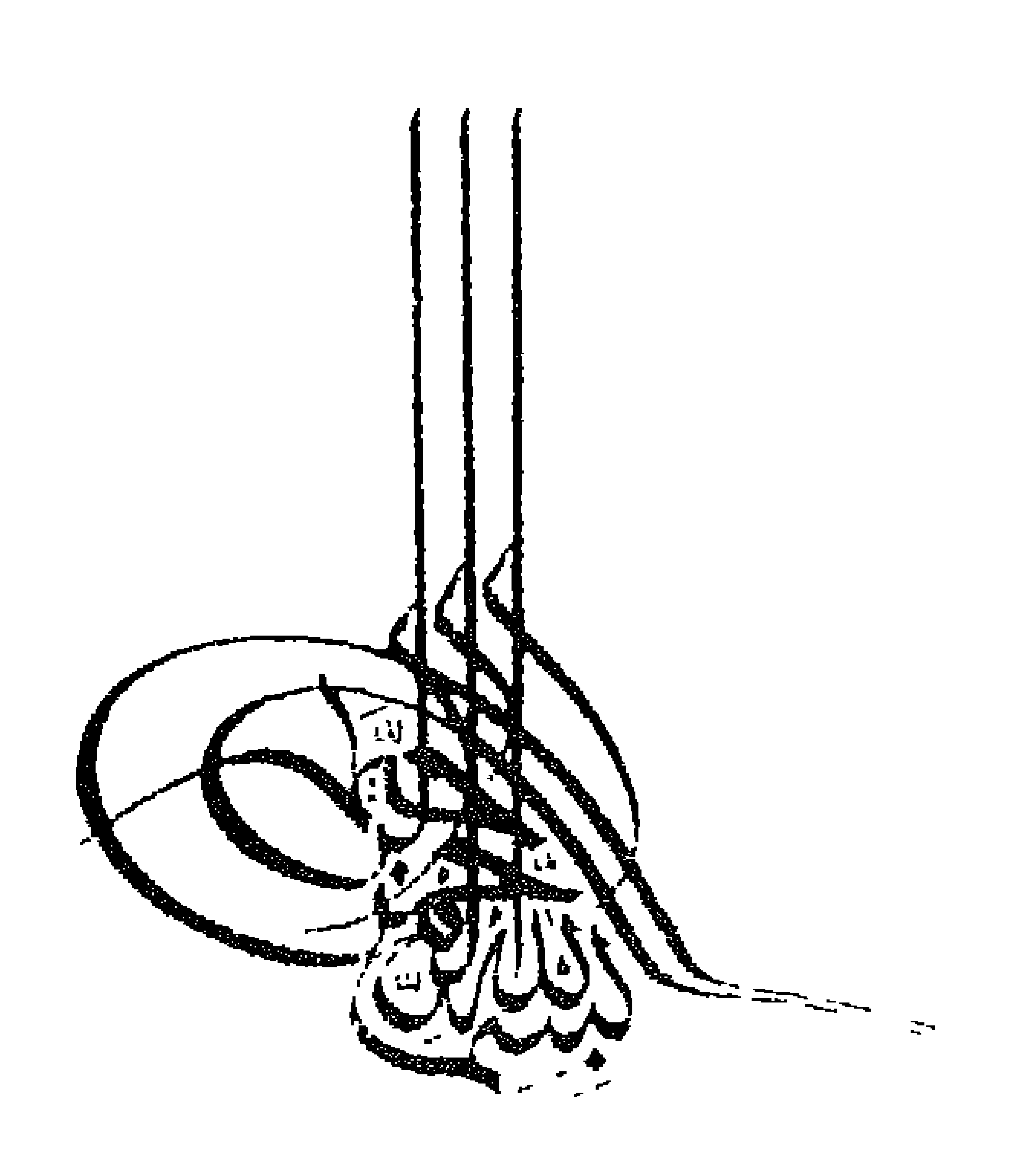
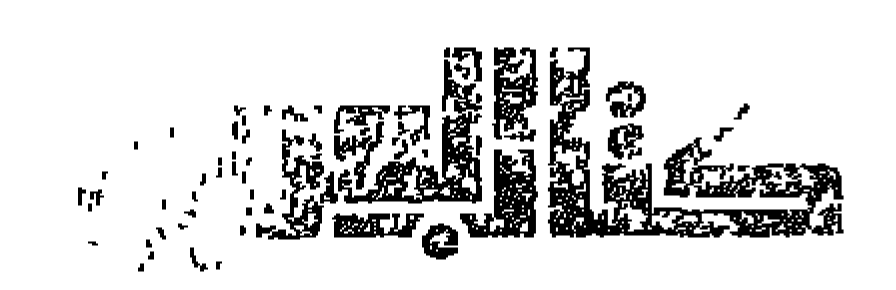

كتاب العربي
الدكتور محمد عماره
الإسلام وضرورة التغيير
١٥ يوليو ١٩٩٧
الكتاب التاسع والعشرون

إهـــــــداء 2006

ورثة الكيمياني/ محمد فاروق الفران

الإسكندرية





رئيس التحرير:
الدكتور محمد الرميحي
مدير التحرير:
أنـــــور الياسين

هذه السلسلة:
تصدر فصلياً وتقدم مجموعة من المقالات والموضوعات لكاتب واحد أو موضوعا واحداً تتناوله عدة أقلام

الكويت	١ دينار	السعودية	١٥ ريالا	الأردن	١ دينار
سوريا	٥٠ ليرة	البحرين	١ دينار	مصر	٢ جنيه
السودان	٢٠٠ جنيه	تونس	٢ دينار	الجزائر	١٢٠ دينارا
اليمن	١٥٠ ريالا	قطر	١٥ ريالا	سلطنة عمان	١ ريال
لبنان	٥٠٠٠ ليرة	الإمارات	١٥ درهما	المغرب	٢٠ درهما

□ سعر النسخة خارج الوطن العربي ٣ دولارات □ الاشتراك في الكويت ٥ دنانير □ في الدول العربية ٨ دولار أمريكي □ خارج الوطن العربي ١٦ دولاراً أمريكيا. □



الإسلام
وضرورة التغيير

الكتاب التاسع والعشرون - يوليو ١٩٩٧

Al- Arabi Book كتاب العربي

Author's name: اسم المؤلف : د . محمد عمارة

Dr. Mohammad Amara

Title of the Book: عنوان الكتاب الإسلام . . وضرورة التغيير

Islam and the Necessity of Change.

Publisher: Al-Arabi magazine الناشر : مجلة «العربي»

First Printing, 15 July 1997 الطبعة الأولى ١٥ يوليو ١٩٩٧

Internet Address: عنوان الإنترنت

E. mail:

alarabim @ ncc. moc. Kw

Home Page:

http://www.gulfweb.com

بقلم الدكتور محمد الرميحي

ليس دفاعًا عن الإسلام .. ولكنها الحقيقة

في الآونة الأخيرة تكاثفت الهجمات المغرضة ضد الإسلام وتعالت الأصوات، وشرع كل مغرض يلقي بتهمه المختلفة ويصم الإسلام بصفات فيها محاولة واضحة لتشويه صورته وتعاليمه التي أنارت الدنيا خلال بضعة عشر قرناً.

ونحن إذ نقدم «كتاب العربي» فإن ذلك ليس من أجل زيادة البراهين على صلابة وصواب النهج المستمد من الدين الإسلامي، ذلك الدين الذي لم يصدر عن فكر بشر يصيبون ويخطئون، ولم تتأثر أحكامه حين أطلقها الشارع بأيديولوجيات سابقيه أو معاصريه، إنما جاء كلا متماسكاً حاول الكثير من المفكرين الاستفادة من نسيجه المتماسك وأركانه الثابتة وأخذوا ينسجون على منوالها، ولكن حين أخذوا من تعاليمه أخذوا ما ظنوه متناسباً ومجتمعاتهم.

وإذا كانت الأصوات التي تعالت والهجمات التي تكاثفت تضع الجميع في دوامة مزعجة، فإنها ولاشك لن تستطيع التغيير في أحكام هذا الدين وتعاليمه، لأنه بقرآنه وسنة نبيه يتضمن الإعجاز الذي يجعله متلائماً مع العصور برغم تجددها ومع الإنسانية وتغيراتها، والأمر الذي يستحق الوقوف عنده هو ذلك التفكير الذي راود عقول أصحاب الهجمات بأنواعها، حيث وضعوا على عيونهم غشاوة وساروا لينفذوا ما يجدونه يخدم مصالحهم ومعتقداتهم، متناسين أن الإسلام ليس مجرد دين اعتنقه العرب فحسب، وإنما هو قرين بشكل

أو بآخر للعروبة، فقد كان مهبط الوحي في جبال شبه الجزيرة العربية وعلى أحد العرب وبلسان عربي لاتشوبه شائبة، ومن ثم أخذ ينشر نوره وصداه ليعم الشعاب والوهاد وينقل أولئك البدو من حال إلى حال، حيث السيادة لمكارم الأخلاق والخصال الحميدة، ولذلك كان ولايزال من المستبعد جنوح الأمة العربية إلى الإلحاد أو حتى تغيير هذا الدين، لأن الإسلام بالنسبة لها أصبح ديناً وقومية وحضارة، ولقد أعطى العرب للإسلام منزلة في النسيج القومي بحيث أضحى الإسلام مما يميز القومية العربية عن القوميات الأخرى، ولم يعط العرب للإسلام الاهتمام إلا لأنه صار لديهم مرادفاً للوطنية وخفف من آلامهم، وباسمه رفعت رايات الجهاد خفاقة لتفتح البلدان مهما كانت بعيدة، ولم يكن حينذاك زاد المجاهدين سوى بضع تمرات ولكن إرادتهم عامرة بالعقيدة الإسلامية التي كانت تعيش عصرها الذهبي.

وبما أن الإسلام والعروبة هما جناحا الطائر بالنسبة لأمتنا، وبما أنهما السداة واللحمة فإن المغرضين أخذوا يناوشون الطائر ويحاولون فصل السداة عن اللحمة أو تراخيهما على أقل تقدير، واستطاعوا أن يصلوا إلى العقول بغزوهم الفكري الذي يكاد يكون مستمراً مع كل لحظة سواء من خلال بعض القنوات الإعلامية أو عن طريق غيرها من المؤسسات العلمية والفكرية والثقافية، ولامراد لهم إلا ماتبقى من روابط الحضارة العربية التي لايزال الإسلام هو أهمها، وكان أن بدأ المغرضون بشن حملاتهم على الفلسفة الإسلامية ليحلوا بدلاً منها مفاهيم أخرى، ولكن المثير للسخرية حقاً أن يتصور أحد أنه بإمكاننا الانسلاخ من زينا الشرقي وتقاليدنا الموروثة وأخلاقنا الإسلامية المتناقلة من حضارتنا العريقة، التي وصلت مرحلة وامتداداً لم تكن الشمس تغرب عنها لنرتدي زياً غريباً لن يناسب مقاساتنا بأي شكل من الأشكال، ولاندافع عن موروثاتنا دفاع الذي يؤطر نفسه بقيود وحدود ويضع ذاته في قمقم بعيداً عن فلسفات العالم وعلومه، وإنما دفاع الذي يتمسك بقوميته وعروبته ودينه وإلا فنوافذ بلادنا نريدها دائماً مشرعة لتهب منها النسمات التي تلطف أجواءها ولترسل من خلالها الشمس أشعتها وأضواءها دون أن نسمح لأية تغييرات بأن تسلخنا عن عروبتنا وإسلامنا ودون أن نترك مجالاً للرياح العاتية بأن تعبث بمقدراتنا أو بتاريخنا.

وإذا كانت الفلسفات والنظريات المطروحة على واقعنا ذات شعارات وأسقف مصطنعة، فإن الكثير من المفكرين يعرفون ويعون تماماً أن لها مصالح وأغراضاً وأهدافاً بعيدة وقريبة أبرزها إطفاء الجذوة الإسلامية التي لاتزال تتوقد بشكل أو بآخر ناشرة الإنسانية وشذا التآخي بين الناس ومحاولة فك عرى هذه الرابطة ذات الفعل السحري في الروح، ذلك الفعل الذي ظهر على وجهه الأكمل في بدايات عصر الدعوة وحتى أواخر عصر الخلافة الراشدية.

ومجلة «العربي» إذ تستأنف إصدار سلسلة «كتاب العربي» فإنها تجعل من الكتابات الإسلامية محوراً لهذا الكتاب الذي بين أيدينا، وقد رأينا فيما كتبه المفكر الإسلامي الدكتور محمد عمارة ما يتماشى مع الواقع الإسلامي المعاصر وأبرز قضاياه، حيث ينقسم الكتاب إلى فصول ثلاثة: أولها يسلط الضوء على القضايا الساخنة التي لاتزال محط أخذ ورد ويناقشها من خلال رؤية إسلامية رحبة. وفي الفصل الثاني يتناول المؤلف بعض المفاهيم القديمة محاولاً إعادة النظر فيها، وتوسيع مدارك الناس لها، بحيث يثبت أنها لاتزال بقوتها وروحها الفعالة متلائمة مع الحاضر وتطوراته، ويبحث في بعض القضايا السياسية في الفصل الثالث من خلال رؤيته الإسلامية أيضاً.

وليس لنا أمل نتوخاه من هذا الكتاب إلا نشر نور العلم والمعرفة الحقيقية ببعض القضايا الإسلامية من وجهة نظر علمية ومدارك فكرية واسعة يمتاز بها نتاج المؤلف بشكل عام.





مـــقـــــدمـــــة

الإسلام وضرورة التغيير

التغيير إحدى ضرورات الحياة. وقد يكون هادئا فلا يتجاوز الإصلاح، وقد يكون مفاجئا وعنيفا فيقفز إلى مستوى الثورة. والإسلام دين الحياة يقنن حالة التغيير والثورة والإصلاح.

الثورة، ككثير من قضايا ومباحث وتطبيقات العلوم الاجتماعية والسياسية والإنسانية، مما تتعدد لها وفيها التعريفات.

فهي: نقطة تحول في الحياة الاجتماعية، تدل على الإطاحة بما عفا عليه الزمن، وإقامة نظام اجتماعي تقدمي جديد.

أو هي: التغيير الجذري المفاجىء في الأوضاع السياسية والاجتماعية، بوسائل تخرج عن النظام المألوف، ولا تخلو عادة من العنف.

أو هي: في التعريف الذي اختاره ـ: العلم الذي يوضع في الممارسة والتطبيق، من أجل تغيير نظم ومجتمعات الجور والضعف والفساد، تغييرا جذريا وشاملا، والانتقال بها من مرحلة تطورية معينة إلى أخرى، أقل قيودا، وأكثر حرية، وأبعد في التقدم، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في هذا التغيير أن تأخذ بيدها مقاليد القيادة، فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكينا لها، محققة بذلك خطوة على درب التقدم الإنساني نحو مثله العليا،

التي ستظل دائما وأبداً زاخرة بالجديد، الذي يغري بالتقدم ويستعصي على النفاد والتحقيق!

والثورة، في علوم الاجتماع الغربية هي غير «الإصلاح»، لا لتميز وسائلها، عادة، بالعنف فقط، وإنما مفهوم «الإصلاح»، في تلك العلوم، لا يعني التغيير الجذري والشامل، الذي تعنيه «الثورة»، بل يعني «الإصلاح» في العلوم الغربية: الترقيع والتغيير الجزئي والسطحي، فهو غير شامل وغير جذري!

أما في الاصطلاح العربي والإسلامي، فإن المغايرة بين الثورة والإصلاح، في هذا المقام غير قائمة. فالإصلاح، هو الآخر، تغيير شامل وجذري وعميق. كالثورة تماما، وهو إنما يتميز عنها في الأدوات التي يتم بها التغيير. إذ في الثورة عنف وهياج لا يوجدان في أدوات الإصلاح على نحو ما هما عليه في الثورات، وفي الإصلاح تدرج، قد لا ترضى عن وتيرته الثورات!

الرسل والتغيير

فرسالات الأنبياء والرسل: تغيير جذري وشامل للحياة والأحياء، فهي متضمنة معنى الثورة في العمق والشمول.. لكن، لأنها تبدأ بذات الإنسان ونفسه، كانت إصلاحا بريئا من العنف والهياج. فثورة النفس: هياج فيه من الهدم أكثر مما فيه من البناء!. بينما إصلاح النفس: بناء لا هياج فيه!.. وصدق الله العظيم: **«إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب»** ـ هود: ٨٨.

وفي القرآن الكريم إشارات إلى ما يعنيه هذا المصطلح ـ الثورة ـ من تغيير عميق ومن انقلاب في الأوضاع. فبقرة بني إسرائيل كانت **«لا ذلول تثير الأرض»** ـ البقرة: ٧١ ـ أي لا تقلبها، بالحرث، القلب الذي يغيرها فيجعل عاليها سافلها!. ومن الأمم السابقة من **«كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها»** ـ الروم: ٩ ـ أي قلبوها، وبلغوا عمقها!.

وفي القرآن والسنة إشارات لتضمن هذا المصطلح لمعنى الهياج والانتشار. فالخيل، إذا اقتحمت الميدان «فأثرن به نقعا» ـ العاديات: ٤ ـ أي هيجن به التراب والله، سبحانه وتعالى، هو «الذي أرسل الرياح فتثير سحابا» ـ فاطر: ٩ ـ أي

تهيجه وتنشره. وفي الحديث، الذي ترويه السيدة عائشة، رضي الله عنها، حول هياج الأوس والخزرج: «فثار الحيان، الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله قائم على المنبر، فلم يزل رسول الله يخفضهم حتى سكتوا وسكت» رواه البخاري ومسلم والإمام أحمد.

وفي الحديث الذي يرويه مرة البهزي، يقول رسول الله، صلى الله عليه وسلم، متنبئا بفتنة عهد عثمان بن عفان: «كيف في فتنة تثور في أقطار الأرض كأنها صياصي «قرون» بقر!» ـ رواه الإمام أحمد.

وكذلك، أحاديث: «أثيروا القرآن، فإن فيه خبر الأولين والآخرين».. و«من أراد العلم فليثور القرآن»!.. أي لا تقفوا عند ظواهر الألفاظ، بل ابلغوا العمق «بالقراءة الثورية» للقرآن الكريم!

ولقد استخدمت أدبيات الفكر الإسلامي مصطلح بن الأزرق (٦٥ هـ، ٦٨٥م) يدعو أصحابه إلى اللحاق بثورة عبدالله بن الزبير (١ـ٧٣ هـ، ٦٢٢ـ ٦٩٢م) بمكة، لنصرتها، وللدفاع عن بيت الله الحرام، فيقول لهم: «وهذا، من قد ثار بمكة، فاخرجوا بنا نأت البيت ونلق هذا الرجل» الثائر!

التغيير والثورة والفتنة

على أن الأدبيات الإسلامية قد عرفت ـ للتعبير عن معنى الثورة ومضمونها، أو بعض هذا المعنى والمضمون ـ مصطلحات أخرى، جرى استخدامها، بل وشيوعها في هذه الأدبيات. فمصطلح «الفتنة» شاع استخدامه للتعبير عن الاختلاف، والصراع حول الأفكار والآراء، وقيام الأحزاب والتيارات المتصارعة، والثورة، أي الوثوب، ووقوع البلاء والامتحان والاختبار، وتمييز الجيد من الرديء عن طريق الصهر في حرارة الأحداث والصراعات.. وهي معان لجوانب من العمل والحدث الثوري!.

● ومصطلح «الملحمة» عرفته الأدبيات العربية الإسلامية للدلالة على التلاحم في الصراع والقتال، والقتال في الفتنة ـ «الثورة» ـ بالذات، والإصلاح العميق الذي يشمل الأمة ويعمها، لأنه يؤلف بين أفراد الأمة وطوائفها، فيحقق وحدتها وتلاحمها.. ولذلك، وصف رسول الله، صلى الله عليه وسلم،

بأنه «نبي الملحمة» أي نبي القتال، ونبي الإصلاح، الذي يقيم وحدة الأمة وتلاحمها!.

● ومصطلح «الخروج»: دل على الثورة، لأنه عنى الخروج على ولاة الجور، وتجريد السيف لتغيير نظمهم. ولقد شاع اسم «الخوارج» علما على تيار «الثورة المستمرة» في تاريخ الإسلام!.

● وكذلك استخدمت مصطلحات «النهوض» و«النهضة» و«القيام» للدلالة على الخروج، والثورة لما فيها من معنى الوثوب والانقضاض والصراع. وفي حديث أنس بن مالك، رضي الله عنه: «حضرت عند مناهضة حصن تستر، عند إضاءة الفجر..» رواه البخاري ـ وحديث ابن أبي أوفى: «كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يحب أن ينهض إلى عدوه عند زوال الشمس» ـ رواه الإمام أحمد.

الانتصار في الإسلام

● كذلك استخدام القرآن الكريم، للدلالة على معنى الثورة، مصطلح «الانتصار». فالانتصار: هو الانتصاف من الظلم وأهله، والانتقام منهم، وهو فعل يأتيه «الأنصار» ـ الثوار ـ ضد «البغي»، الذي هو الظلم والفساد والاستطالة ومجاوزة الحدود!

استخدم القرآن الكريم هذا المصطلح في هذه المعاني، عندما قال: «**فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين. ولمن انتصر بعدظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم. ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور**» ـ الشورى: ٣٦ ـ ٤٣.

فمن صفات المؤمنين: أنهم إذا أصابهم البغي هم ينتصرون! بل لقد استثنى القرآن الكريم الشعراء الذين ثاروا وانتصروا من بعد ما ظلموا. استثناهم من الحكم الذي أصدره على الشعراء، أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون مالا يفعلون: «**والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون مالا يفعلون. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون**» ـ الشعراء: ٢٢٤ـ٢٢٧.

ولعل لعلاقة الانتصار بردع الظلم والبغي، كان اختيار اسم «الأنصار» للذين انتصروا للإسلام ضد الظلمة والبغاة. والشاعر يخاطب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فيقول: والله سمى نصرك الأنصارا، آثرك الله به إيثارا.. ! هذا عن المصطلحات ومضامين هذه المصطلحات.

الثورة والمشروعية

أما عن مشروعية الثورة، كسبيل لتغيير نظم الجور والضعف والفساد، فإنها قضية اختلف فيها علماء الإسلام، لا لأن أحدا منهم قد أقر الجور أو رضي بالضعف أو هادن الفساد، فالجميع قد آمنوا بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة إسلامية «**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**» آل عمران: ١٠٤ ـ و«من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» ـ رواه مسلم والترمذي والنسائي والإمام أحمد ـ و«لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، أو ليضربن الله بعضكم. ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم!» ـ رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجة والإمام أحمد.

التغيير السلمي

لم يختلف أي من علماء الإسلام على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر، ولقد أجمعوا على وجوب التغيير السلمي ـ بالإصلاح ـ لنظم الجور والضعف والفساد، لكن الخلاف بينهم قام حول استخدام العنف ـ السيف ـ الثورة ـ في التغيير، لا كراهة للتغيير، وإنما لاختلافهم في الموازنة بين إيجابيات وسلبيات استخدام العنف في التغيير. ولقد نهضت طبيعة مناهج التفكير، وملابسات العصر بدور كبير في هذا الاختلاف.

● فالخوارج قد رأوا الخطر الأعظم، على الإسلام والمسلمين، في الانقلاب الأموي الذي حدث على فلسفة الشورى وعلى علاقة الحاكم بالمحكوم.. فرجحت لديهم كفة الثورة ـ بل والثورة المستمرة ـ على كل المحاذير!.. والمعتزلة قد رأوا ذلك الرأي، مع نضج في الفكر السياسي، جعلهم يشترطون «التمكن»، الذي يجعل النصر محققا أو ظنا غالبا، لإعلان الثورة تفاديا لما جرته الهبات والتمردات من مآس وآلام! كما اشترطوا وجود الإمام الثائر.. أي الدولة والنظام البديل.. وأهل الحديث ـ بإمامة أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١ هـ، ٧٨٠ ـ ٨٥٥م) ـ قد رفضوا سبيل الثورة، لأنهم رجحوا إيجابيات النظام الجائر على سلبيات الثورة!.. فقالوا: «إن السيف ـ العنف ـ باطل، ولو قتلت الرجال، وسبيت الذرية، وأن الإمام قد يكون عادلا، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقا!..» ومن أقوال ابن تيمية: «فستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة واحدة بلا سلطان!».

والإمام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ، ١٠٥٨ ـ ١١١١م) ـ من الأشعرية ـ وقف موقف الموازنة.. فقال عن الحاكم الجائر: «والذي نراه ونقطع به: أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط، من غير إثارة فتنة ولا تهيج قتال. فإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بإمامته.. لأن السلطان الظالم الجاهل، متى ساعدته الشوكة، وعسر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق، وجب تركه، ووجبت الطاعة له!». ومعنى هذا، أنه إذا احتمل الناس تبعات الثورة، وأطاقوها، ولم يكن التغيير عسيرا، فإن الثورة تجوز، سبيلا للتغيير!. ونحن نلحظ أن أهل الحديث قد غلبوا الالتزام بالمأثورات الداعية إلى طاعة الأمراء، دون تمييز ـ أحيانا ـ بين «أمراء القتال» الذين قيلت فيهم هذه الأحاديث، وبين أمراء وولاة الجور، الذين

دار بشأن الثورة عليهم الخلاف . كما نلاحظ أن الفترات التي اشتد فيها الخطـر الخارجي على الدولة الإسلامية ـ تتريا كان هذا الخطر أم صليبيا ـ هي التي زادت فيها وعلت الأصوات الرافضة للثورة على ولاة الجور ، وذلك تغليبا ـ في الموازنة ـ لكفة الوحدة في مواجهة الخطر الخارجي ، علـى كفة الصراع الداخلي ضـد ولاة الجور . . فالمواجهة المسلحة مع الكفار أوجب وأولى من المواجهة مع الظلمة والطغاة .

ميادين الثورة

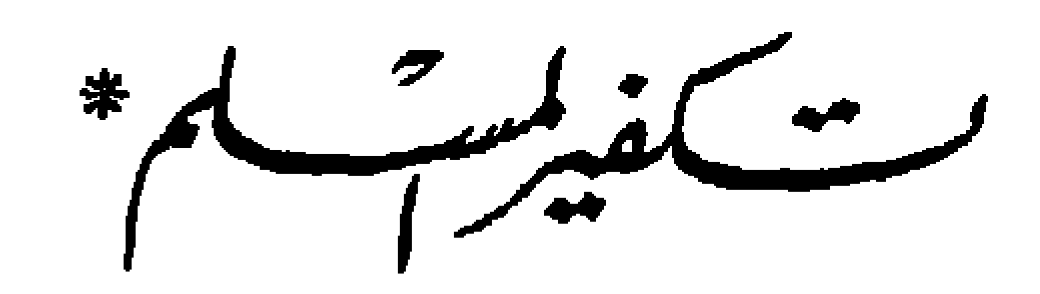
أما ميادين الثورة فلقد رحبت لتشمل العديد من الميادين . وعبـر المسيـرة الحضارية ، إذا نحن بحثنا عن التغيير الشامل والجذري ، الذي ينتقل بالإنسـان إلى طور جديد أكثر تقدما ، فسنجد في الاجتهاد ثورة على التقليد ، وفي الجهاد ثورة على الاستسلام ، وفي التجديد ثورة على الجمود ، وفي الإبداع ثورة على المحاكاة ، وفي التقدم ثورة على الرجعية والاستبداد ، وفي العقلانية ثورة على ظاهرية وحرفية النصوصيين ! .

الدكتور محمد عمارة



الفصل الأول

رُؤيَة إِسلامِيَّة لِقضَايا سَاخِنَة



من بين الدعاة الإسلاميين المحدثين انفرد أبو الأعلى المودودي ببعث قضية تكفير المسلم التي ظهرت في الإسلام لأول مرة مع الخوارج.

ولكن ما حقيقة ما قاله المودودي حول هذه القضية الخطيرة والشائكة؟

في التراث الإسلامي، انفرد «الخوارج» دون فرق المسلمين وتياراتهم الفكرية ـ بالقول بـ «كفر» مرتكب الذنوب الكبائر، إذا مات دون توبة نصوح.. وبعض هؤلاء الخوارج جعل هذا «الكفر» كفر شرك بالله، يخرج به العاصي عن إطار الملة، أما البعض الآخر، فلقد قل غلوهم فاعتبروه: كفر نعمة.. فهؤلاء العصاة، بنظرهم، قد كفروا بأنعم الله، دون أن يشركوا به أحدا.

والذين يتتبعون مسار الدعوات والحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، يلفت انتباههم أن الأستاذ أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩م) أمير الجماعة الإسلامية بباكستان، انفرد من بين الدعاة الإسلاميين المحدثين ببعث هذا الشعار والموقف ـ الذي انفرد به الخوارج ـ شعار وموقف «تكفير المسلم» ـ من مرقده القديم!.. ولم يكن ذلك بسبب انحياز فكري منه إلى فكر الخوارج، فرفضه لأفكارهم الأساسية واضح لاشك فيه وإعجابه بابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ ـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) يفوق إعجابه بأي من المجددين الذين عرفهم تاريخ الإسلام.. ولابن تيمية موقف صريح وحاد ضد الخوارج ومقولاتهم.

التكفير والجاهلية

ولهذه الملاحظة أهميتها، لأن المودودي ـ كما أشرنا ـ قد انفرد بين رواد الحركات الإسلامية الحديثة بأن فتح الباب لاستخدام مصطلح «التكفير»

---

* العربي ـ العدد ٣٣٥ ـ أكتوبر ١٩٨٦

وسلاحه في تقييمه وحكمه على المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وعلى مراحلها التاريخية، التي وصمها «بالجاهلية». . صنع المودودي ذلك دون أن يكون «خارجي» المذهب. . ذلك أن حديث الخوارج عن كفر مرتكب الذنوب الكبيرة، وإن انطلق من موقف سياسي، استهدف إدانة الدولة الأموية ومظالمها، وما أحدثت من انقلاب في فلسفة الحكم نقلها من الشورى إلى الملك العضود، إلا أن هذا الحديث قد عمم الكفر على كل مرتكب للكبيرة، فشمل به الفرد أيضا. . وفي هذه الجزئية ـ وهي ليست بالهينة ـ يختلف موقف الأستاذ المودودي عن موقف الخوارج. . فلقد كان رفض الواقع الحضاري والفكري والسياسي هو منطلقا للحكم «بالجاهلية» و«بالكفر» على المجتمعات المسلمة، حاليا وتاريخيا، ولقد التزم هذا المنطلق، فرأينا جرأته في تكفير الدول والمجتمعات التي لا تطبق «الحاكمية الالهية» «والشريعة الإسلامية والفروض الاجتماعية ـ حتى لو كانت «فروعا» في السياسة والاجتماع والاقتصاد. . ووجدنا، مع هذه الجرأة تحرجا في تكفير الأفراد بارتكاب المعاصي، كبيرة كانت أو صغيرة، طالما هم «مؤمنون» يترجم «الإسلام» عن «الإيمان» الذي في القلوب.

فالمنطلق السياسي والحضاري لفكرة «التكفير» نقطة اتفاق بين المودودي والخوارج. . وتأسيس «التكفير» على غيبة «الحاكمية الالهية» جامع يجمع بينه وبينهم ـ وذلك رغم نقده لهم ـ لكن التحرج من تكفير الأفراد العصاة هو الذي يميز موقفه عن موقفهم في هذا الموضع. . وذلك رغم بعض عباراته وصياغاته «القلقة»، و«المطاطة» ـ بخصوص الحكم على عقيدة الفرد ـ التي تبلغ في قلقها حد امكانية استخدامها دليلا على تكفير الفرد إذا ارتكب معصية في «الفروض الاجتماعية»!

لقد نظر المودودي إلى الإسلام تحت هيمنة الحضارة الغربية الجاهلية، التي خلعت سلطانه القانوني، وأحلت محله، فلسفة قانونها الوضعي وتشريعاتها التي لا تتسق مع الشريعة في كثير من المبادىء والأصول. . نظر إلى هذا الواقع فرأى «أن دين الله قد رزىء وغلب على أمره بيد الكفر وأهله، وأن حدود الله ما انتهكت واعتدي عليها فحسب، بل انها تكاد تنعدم من الوجود لأجل غلبة الكفر، وأن شريعة الله قد أهملت ونبذت وراء الظهور، لا عملا فقط، بل

بموجب القانون أيضا، وأن أرض الله قد اعتلت فيها كلمة أعداء الله».

فالكفر، هنا هو الحضارة الغربية المادية الإلحادية، غلبت وغلب أهلها ـ أعداء الله ـ على الإسلام وشريعته وأمته وحضارته. إنه حكم ذو طابع حضاري وسياسي وقومي ووطني، يواجه به المودودي هيمنة الغرب «الاستعمارية ـ الحضارية» مواجهة ترفض هذه الهيمنة رفضا جذريا.

المجتمعات والأفراد

والمجتمعات التي استعاضت عن حاكمية الله كما تمثلت في شريعته بفلسفة الغرب القانونية وتشريعاته الوضعية، لا يمكن، بنظر الأستاذ المودودي، أن تكون إسلامية بحال من الأحوال.. «فلعمر الحق، لا يمكن لإنسان ـ ما لم يكن مصابا في عقله ـ أن يتصور كون أحد من المجتمعات في الدنيا إسلاميا على الرغم من اختياره منهاجا غير منهاج الإسلام لحياته.. والدول والحكومات التي تقوم على مبادىء غير إسلامية، لا يمكن تسميتها «حكومات ودولا إسلامية» لمجرد أن حاكمها كان مسلما.. اذ لا دخل للإسلام فيها ولا صلة.. فإذا جاء أحد المجتمعات، على بصيرة منه وبإرادته الحرة، يقرر أن الشريعة لم تعد منهاجا لحياته، وأنه سوف يضع المنهاج لحياته بنفسه أو يقتبسه من مصدر غير مصدرها، فليس ثمة سبب لنطلق عليه كلمة «المجتمع الإسلامي» أبدا!

هذا عن «المجتمعات» و«الدول والحكومات».. أما بخصوص الأفراد، فإن المودودي يتحرج تحرجا شديدا، ويدعو إلى التحرج في الحكم عليهم بالكفر، حتى لو خرجوا عن إطار الشريعة في ممارساتهم الحياتية.. فيقول: .. «أما أن يأتي فرد من المسلمين بعمل خلاف الشريعة في شأن من شئون حياته، فهو أمر غير خطير لا ينقض به الميثاق، وإنما يرتكب به جريمة من الجرائم..».

ومن هذه التفرقة ـ التي قد لا يستسيغها البعض ـ بين «الفرد» وبين «المجتمع» نلمح الوزن الذي يعطيه المودودي ـ بحق ـ للفروض الاجتماعية الإسلامية. فمثل هذه الفروض ـ كالجهاد. وإقامة الدولة.. والعدل الاجتماعي.. إلخ.. ـ هي مما لا يستطيع الفرد وحده إقامته، ومن ثم فإن «المعصية الفردية» في الفروض الاجتماعية يلتمس فيها من الأعذار للأفراد ما لا يلتمس للأمم

والمجتمعات! ويمضي المودودي، في نصوص عديدة ـ من المفيد إيراد بعضها ـ داعيا إلى التحرج في قضية «تكفير المسلم» فيقول: «يجب ملاحظة قضية تكفير المسلم والاحتياط في هذه المسألة احتياطا كاملا، احتياطا يتساوى مع الاحتياط في إصدار فتوى بقتل شخص ما، وعلينا أن نلاحظ أن في قلب كل مسلم يؤمن بالتوحيد وأن «لا إله إلا الله» إيمانا، فإذا صدرت عنه شائبة من شوائب الكفر، فيجب أن نحسن الظن ونعتبر هذا مجرد جهل منه وعدم فهم، وأنه لا يقصد بهذا التحول عن الإيمان إلى الكفر، لأنه يجب ألا تصدر ضده فتوى بالكفر بمجرد أن نستمع قوله، بل يجب علينا أن نفهمه بطريقة طيبة، ونشرح له ما أشكل عليه، ونبين له الصواب من الخطأ، وإذا أصر على ما هو عليه ولم يتقبل ما عرض عليه، بعد أن نلجأ لكتاب الله، فنوضح له خطأ ما أصر عليه في ضوء كتاب الله، ونبين له النصوص الصريحة التي تفرق بين الكفر والإيمان. . وهل هناك مجال لتأويل ما يصر عليه، أم لا؟ فإذا لم يكن هذا يخالف مخالفة صريحة النصوص الواضحة فيجب ألا نتهمه بالكفر، ويمكن أن نعتبر هذا الشخص من الضالين. . ولكن إذا كان ما يصر عليه يخالف النص صراحة، ويخالف تعاليم كتاب الله، وأنه لا يزال رغم هذا يصر على قوله أو فعله، حينئذ يمكن إصدار الحكم بالفسق أو الكفر، وذلك لأن القضية هنا أصبحت واضحة، ولها نوعية خاصة تستلزم إصدار هذا الحكم، ولكن، رغم هذا كله، يجب ملاحظة درجات ومراتب مثل هذه القضايا، اذ لا يستوي الجرم في جميع الحالات، فيوجد بينها فرق في الدرجات والمراتب، ويستلزم العدل أن نلاحظ هذه الفروق حين نصدر حكمنا. . ».

الأصول والفروع

وفي نص آخر يدعو المودودي علماء الإسلام للتمييز بين «النص» و«التأويل» ومراعاة الفروق بين «الأصول» و«الفروع» وهم يحكمون على أفعال الناس. . كما ينتقد تسرعهم وعدم تثبتهم في إصدار أحكام الكفر، التي هي أشد وأخطر من القتل المادي وإزهاق الأرواح. . ذلك: «أن من يلعن مؤمنا كان وكأنه قتله،

وأن من يكفر مؤمنا كان وكأنه قتله . إن التكفير ليس حقا لكل فرد، والتكفير جرم اجتماعي أيضا، إنه ضد المجتمع الإسلامي كله، ويضر كثيرا بالمسلمين ككل . . ومع الأسف فإن علماءنا الكرام ليسوا على استعداد لترك هذا الأسلوب بأي شكل من الأشكال، لقد أهلموا التفريق بين الأصول والفروع، وبين النص والتأويل، فجعلوا من الفروع أصولا، طبقا لما فهموه أو ما فهمه أسلافهم السابقون عليهم . . وكان من نتيجة هذا أن كفروا من يقوم برفض فروعهم أو تأويلاتهم الدينية، ليت العلماء يشعرون بخطئهم، أو يرحمون الإسلام والمسلمين، بل يرحمون أنفسهم، ويتراجعون عن هذا السلوك المشين الذي أخجلوا به أمتهم، هذه الأمة التي وضعتهم بين رموش عيونها . . ».

وفي نص آخر يقدم المودودي الدليل الشرعي على خطأ - بل خطيئة - تكفير المسلم . . فالرسول صلى الله عليه وسلم قال : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله». إن الرسول صلى الله عليه وسلم، انما يبين في هذا الحديث قانون الإسلام الدستوري . وهو أن كل انسان إذا آمن بتوحيد الله ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم دخل في دائرة الإسلام، ويصير مواطنا من مواطني الدولة الإسلامية، وأما هل هو صادق في إيمانه في حقيقة الأمر، أم لا؟ فهذا ما على الله حسابه، وليس من حقنا أن نشق قلبه ونحكم عليه بشيء، يقول صلى الله عليه وسلم في حديث آخر : «لم أومر أن أشق على قلوب الناس ولا عن بطونهم» إن الضمان بحفظ النفس والمال والعرض يناله الإنسان بمجرد شهادته بالتوحيد وإقراره بعقيدة الرسالة، وليس من حق غيره أبدا بعد هذا أن يسلبه حقا من حقوق المواطنة في الدولة الإسلامية إلا بحق الإسلام، أي اذا أبى أن يؤدي شيئا مما عليه من الحقوق لله وللخلق، فيعاقب بحجم جريمته . . ».

لكن الأستاذ المودودي، بعد هذا الوضوح والتحديد، اللذين ميز بهما بين «الفرد» و«المجتمع»، فحكم بكفر المجتمع إن هو خرج عن الشريعة والحاكمية الإلهية . . ودعا للتحرج والامتناع عن تكفير الفرد إن هو صنع ذلك، وطالب العلماء بالتمييز بين «الأصول» و«الفروع» وبين «النص» و«التأويل» بعد أن صنع

المودودي كل ذلك، قادته صياغاته، التي تركز أحيانا على بعض جوانب القضية دون جوانبها الأخرى، التي تتسم أحيانا بما يمكن تسميته استخدام صيغ «الترغيب والترهيب» في معرض الصياغة للقضايا الفكرية الدقيقة والشائكة، التي تتطلب دقة في الصياغة والتعبير وانتقاء المصطلحات. . عاد المودودي فقادته هذه «الخصائص السلبية» إلى تقديم صياغات أخرى في ذات القضية، تعطي مفاهيم مخالفة، وتبعث ـ وهي قد بعثت بالفعل ـ في صفوف جماعات إسلامية معاصرة الحمية والحماس في اتجاه الحكم بالكفر على الأفراد؟!.

فبعد أن رفض المودودي ـ كما قدمنا ـ تكفير الفرد بالخروج على الشريعة، عاد ليصفه بعدم الإيمان، والنفاق والكذب في دعواه الإيمان، ويحكم بانعدام قيمة ايمانه أصلا! . . فقال: «فمن أظهر الرضا والطاعة لحكم الشريعة إذا كان موافقا لما يريد، ورفضه إذا كان مخالفا لهواه، وآثر على الشريعة القوانين الاخرى الرائجة في العالم، فليس بمؤمن، بل هو منافق وكاذب في دعواه الإيمان، لأنه لا يؤمن بالله والرسول وإنما يؤمن بهواه، وهو وإن كان يؤمن بجزء من أجزاء الشريعة بهذا السلوك العجيب، فإن إيمانه لا قيمة له أصلا عند الله تعالى . . »!

تسع وتسعون بالمائة!

وفي نص آخر ـ تلقفته وانتزعته وطبعته مستقبلا إحدى الجماعات الإسلامية التي حكمت بالكفر على المسلمين أفرادا وجماعات ودولا ومجتمعات وعلوما ومعارف ومؤسسات ـ يقول الأستاذ المودودي، نافيا الإسلام عن أكثر من تسع وتسعين بالمائة من المسلمين؟ . . «إن في المسلمين أنفسهم ـ دع عنك ذكر غير المسلمين ـ تسعا وتسعين في المائة، بل أكثر من ذلك يدعون أنفسهم «مسلمين»، ويعبرون عن دينهم بكلمة «الاسلام». ولكنهم لا يعلمون ما هو «المسلم» وما هو المفهوم الحقيقي لكلمة «الإسلام».

وفي موطن آخر يغض من شأن إسلام الجمهور الأعظم من أمة الاسلام، فيصفه بأنه لا يعدو أن يكون «إجازة أو تصريحا بالدخول في دائرة الإسلام»، فهو «إسلام من الناحية القانونية» لكنه «ليس الإسلام عينه . . وليس جوهر الإسلام». فإذا ما ذهب ليحدد شرائط الإسلام الحقيقي، وجدنا هذه الشرائط

من علو المقام بحيث لا يبلغها إلا خاصة الخاصة من دعاة الإسلام وقديسيه . .

«فجوهر الاسلام هو : أن تطوع ذهنك وفق مبادىء الإسلام، ويصبح أسلوب تفكيرك هو أسلوب القرآن في التفكير، وتصير نظرتك إلى الحياة وأمورها هي نظرة القرآن لها، وترى الأشياء بالمعيار الذي اختاره القرآن وحدده، وأن يكون هدفك الشخصي والجماعي هو الهدف الذي بينه القرآن وأقره، وأن تتخلى عن مختلف طرق الحياة، وتختار طريقا تحدد اختياره بما تلقاه من قوانين القرآن والسنة المحمدية، وأن توحد مشاعرك ومشاعر القرآن. . »

ونحن لو شئنا صياغة تكثف هذه الشرائط فسنجدها في حديث أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، عندما وصفت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقالت: «كان خلقه القرآن»؟!.

ولو كانت شرائط الإسلام الحقيقي، عند الأستاذ المودودي، هي التوحد بالقرآن في «الأصول»، بالتوحيد في الألوهية، والإيمان بالنبوة والبعث والجزاء، والأركان التي تحددت للإسلام والايمان، لما كان هذا الإسلام معجزا للجمهور العريض. لكن الرجل عاد مرة أخرى ـ وبعد أن رأينا دعوته علماء الإسلام للتميز بين «الأصول» و«الفروع» ـ عاد فوحد بين «الأصول» و«الفروع»، واعتبر الخروج عن «الفروع الدنيوية» التى أشارت إليها الشريعة بمثابة «الردة الجزئية» التي تفضي إلى «الردة الكلية» عن دين الإسلام؟ عاد ـ مرة أخرى ـ إلى هذه الصياغات القلقة والخطرة ـ التي أحدثت وتحدث الجدل واللغط وتزكي نزعة التكفير للمسلمين، في صفوف الصحوة الإسلامية الجديدة ـ فقال: «انه لا يمكن الفصل بين الفروع «الدينية» و«الدنيوية». . فالحياة «الدنيوية» بأكملها حياة «دينية». . ابتداء من العقائد والعبادات حتى أصول وفروع الحضارة والمجتمع والسياسة والاقتصاد فان سلكت في قضاياك السياسية والاقتصادية مسلكا يتفق وخطة أخرى غير خطة الإسلام المحكمة، فإن صنيعك هذا يعتبر ارتدادا جزئيا يفضي بك إلى ارتداد كلي نهائي . . !.

فهو هنا: قد أدخل الخروج عن «الفروع الدنيوية» في «الردة الجزئية» المفضية إلى «الردة الكلية والنهائية» عن الإسلام. . وهو قد عنى «الفرد» بهذا الحديث، وليس فقط المجتمع والدولة. . بل إنه ليذهب على «درب الصياغات الاثارية

والقلقة» إلى نفي الإسلام عن الذين يطلبون الأدلة العقلية، حتى تطمئن نفوسهم للطاعة والتنفيذ، فيقف موقف «السلفية النصوصية»التي ترى الانسان كائنا مطيعا، حتى لو لم يعقل ما يأمره به الدين! . فيقول المودودي: «إن من يطلب الدليل العقلي، ويأبى أن يمتثل أمرا من أوامر الله إلا به، فلا شك أن مقامه الصحيح خارج حدود الإسلام لا داخله. . »! .

حقيقتان حول المودودي

وهذا الموقف غريب عن النهج العقلاني للإسلام. . فكون «العقل» ـ في الإسلام ـ هو مناط التكليف، يتجاوز المعنى الشائع الذي يسقط التكاليف عن المجنون، إلى حيث يطلب من المسلم «عقل» و«تعقل» التكاليف. . وكما يقول الإمام محمد عبده: «فإن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، فهو وسيلة الإيمان الصحيح. . والإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري. . والمرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن ربي على التسليم بغير عقل، والعمل ـ ولو صالحا ـ بغير فقه، فهو غير مؤمن، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير، كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه، فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه، ويكون فوق هذا، على بصيرة وعقل في اعتقاده. . ».

وإذا كانت صياغات الأستاذ المودودي قد حوت ـ في هذه القضية ـ قضية «التكفير» ـ هذا التفاوت – بل التناقض ـ الذي عرضنا له. . وإذا كان البعض يجتزىء نصوصه التي تحكم بالكفر على المسلم إن هو لم يلتزم بـ «الفروع الدنيوية»، ويبرزها ويقف عندها ويكتفي بها. . فإننا نود أن ننبه إلى حقيقتين نختم بهما هذه الفقرة من هذا الحديث:

الأولى: أن النصوص التي كتبها المودودي يجب تفسيرها بالمنهج الذي أوصى به هو ذاته. . تعرض على بعضها، وتقارن، ثم تعرض على الأدلة

الشرعية التي دعمها هو بها . . ولقد أفاض الرجل في الدعوة إلى التحرج من تكفير المسلم، ودعا إلى التمييز بين الفروع والأصول والنصوص والتأويل . . ودعم حديثه هذا بالأدلة الشرعية التي استقاها من السنة النبوية، على وجه الخصوص . . وهذا الموقف هو المتسق مع إجماع تيارات الفكر السني ومذاهبه، التي قطعت بأن الدولة والسياسة وتنظيم المجتمع هي من العقائد والأركان والأصول . . ومن ثم فإن معايير الخلاف فيها هي «الضرر» و«المصلحة» و«الخطأ» و «الصواب» وليست «الإيمان» و«الكفر» .

والثانية : إننا نجد تناقضا ـ لابد من التنبيه عليه ـ في كلام الأستاذ المودودي ـ بين رفضه تكفير «الفرد» بمعصيته في «الفروع» وبين تكفيره «المجتمع» بعصيانه في ذات الفروع . . فالمجتمع هو مجموع الأفراد، في طور «كيفي» أرقى وأكثر جدة . . ومن ثم فإن معايير «الكفر» و«الإيمان» يجب أن تظل مقصورة على تقييم الالتزام، أو الخروج عن «العقائد والأصول والأركان» الإسلامية، دون اقحامها في ميدان «الدولة» و«الخلافة والإمامة» طالما كان الاجماع السني على أنها من الفروع وليست من أصول الدين . . وليس في هذا تقليل من شأن هذا الميدان، ولا تهوين من عظم المهام النضالية التي على المسلمين أن يخوضوها لأسلمة دولهم ومجتمعاتهم والواقع الذي يعيشون فيه، وإنما هو الحرص على عدم «خلط الأوراق»، وحتى لا تنفتح في الفكر الإسلامي ثغرة لـ «الكهانة»، يميز الإسلام بالبراءة منها، ومناصبتها شديد العداء .

طلائع الرفض الإسلامي*

في ١٣ ربيع الثاني ١٣٦٨هـ «١٢ فبراير ١٩٤٩م» استشهد الإمام حسن البنا المرشد العام لجماعة «الإخوان المسلمين» أبرز وأخطر وأوسع دعوات البعث الإسلامي الحديث وحركاته في القرن الرابع عشر الهجري ـ العشرين الميلادي . . استشهد برصاص خصومه السياسيين : أحزاب الأقليات ، أعوان القصر الملكي ، حلفاء الاستعمار . . وكان استشهاده في وضح النهار ، وفي واحد من أكثر شوارع القاهرة أهمية وحركة؟

وكان العام الذي سبق اغتيال المرشد العام قد شهد عددا من حوادث العنف التي قامت بها «كتائب الإخوان» . . وتصاعد الصراع مع الحكومة ، فبلغ الذروة بقرار الحكومة حل الجماعة في ٦ صفر ١٣٦٨هـ ـ ٨ ديسمبر ١٩٤٨م . . فأعقبه بعد عشرين يوما اغتيال الإخوان لرئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي باشا «١٣٠٥ ـ ١٣٦٨هـ ـ ١٨٨٨ ـ ١٩٤٨م» فتصاعدت حملة القمع ضد «الإخوان» اعتقالا وسجنا وتعذيبا . . وكانت محنتهم الكبرى ـ الأولى ـ التي بلغت ذروتها الحقيقية باغتيال المرشد العام . . الأمر الذي أدخل الدعوة والحركة في منعطف تاريخي جديد؟

إسلام المجتمع وإسلام الأمة

صحيح أن محنة الاعتقال والسجن والتعذيب قد انتهت بعودة «الوفد» حزب الأغلبية ـ إلى الحكم في ٢٢ ربيع أول ١٣٦٩ هـ ١٢ يناير ١٩٥٠م . . لكن «المحنة الحقيقية» قد استمرت . . محنة فقد الجماعة لإمامها الملهم ، وقيادتها التاريخية ، ومرشدها العام!

لقد كانت إحدى سلبيات هذه الجماعة هي ذلك الفارق الكبير والمسافة

* العربي ـ العدد ٢٩٧ ـ أغسطس ١٩٨٣

الطويلة والمساحة الكبيرة بين القائد المرشد ـ وعيا ووضوح رؤية، ومرونة حركة واتساع أفق، وإدراكا لعظم الغاية، ومن ثم الإصرار على «سياسة المراحل» الرافضة للتعجل والعجلة ـ وبين رجالات «الصف الثاني» في الجماعة . . دعك ممن خلف هذا الصف الثاني؟! . . فلما افتقدت الجماعة «الربان» والسفينة تكتنفها العواصف، وتحيط بها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجي ـ فقدت مع «المرشد» كثيرا من «الرشد» الذي تمثل فيه؟! . . فدخلت بذلك الحدث المأساوي في منعطف تاريخي جديدة؟!

وعندما كان شباب الجماعة يعذبون في السجون والمعتقلات «١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩م»، ظهرت في فكر بعض من هؤلاء الشباب ـ والطلاب منهم خاصة ـ ولأول مرة في تاريخ الإسلاميين بمصر ـ أفكار تتساءل عن «إسلام» المجتمع؟ وعن «إسلام» الأمة؟

إن الحكومة تعذبهم، كما كان المشركون يعذبون الذين سبقوا إلى الإسلام! . . وليس لهم من ذنب إلا الدعوة إلى الإسلام، دينا ودنيا، عبادة وشريعة، مصحفا وسيفا . . «**وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد**» أما الأمة فقد اتسم موقفها بالسلبية إزاء محنة الإسلاميين هذه للأحكام العرفية المعلنة منذ ٤ رجب ١٣٦٧هـ ـ ١٣ مايو ١٩٤٨م . . ولأن هذه الأمة لاتميل، بالطبع إلى العنف والإرهاب . . حتى لقد صنعت أعظم ثوراتها بيضاء، ولم تستسغ العنف والدم إلا في صراعها مع الغزاة .

فتحت وطأة «المحنة» التي تمارسها «الدولة» . . وأمام سلبية «الأمة» تساءل نفر من شباب «الإخوان» ـ وطلابها خاصة :

ـ هل المسلمون هم «جماعة المسلمين»؟!

أم المسلمون هم : جماعة الإخوان المسلمين؟

بذور التكفير

وكان هذا التساؤل الذي يطرح قضية «التكفير» وعودة المجتمع إلى «الجاهلية»، جديدا، بل وغريبا على مصر وعلى الفكر الإسلامي بها . . لكنه كان مطروقا ومتداولا، بواسطة الأستاذ أبو الأعلى المودودي وجماعته

الإسلامية، في الهند، منذ عشر سنوات. . ومنذ ذلك التاريخ الذي أعقب غياب الشيخ حسن البنا، بدأ فكر المودودي يجد طريقه إلى صفوف نفر من «الإخوان». . ولعل البداية الحقيقية قد كانت تلك التي يحدثنا عنها أحد الإخوان، فيقول: «في ١٩٤٩م أرسلت، من زنزانتي رقم ٢٢ بسجن مصر، خطابا إلى حلب، طالبا من مكتبة الشباب المسلم مجموعة كاملة من رسائل أبي الأعلى المودودي، لأقدم من خلالها دراسة عن فكر المودودي، لأوقف عبث بعض الطلبة حينذاك. ووصلتني ١٣ رسالة منها، وقد علمنا وتعلمنا أن لكل أرض مناخها ومناهجها وأساليبها. والإسلام واحد من لدن عليم خبير»!

لقد ألقيت في أرض الإسلاميين بمصر، وللمرة الأولى، «بذرة» أفكار «التكفير» و «الجاهلية» صحيح أن الأغلبية قد رأت، بعد دراسة فكر المودودي بالسجن، أن فكره في هذه القضايا هو فكر سياسي، يرتبط بظرف المجتمع الهندي ولا سبيل له ولا مجال في مصر وما ماثلها. . فوحدة الدين الإسلامي، لا تنفي «أن لكل أرض مناخها ومناهجها وأساليبها»؟!

لكن «البذرة» ألقيت في التربة، محاولة النمو بفعل ظروف «المحنة» التي نزلت بالإخوان! . . والذين يتتبعون حركة «تأثير فكر» الأستاذ المودودي خارج المناخ الهندي، ودخوله إلى الساحة المصرية والعربية، لا يجدون لهذا الفكر أثرا يذكر إلا بعد غياب قيادة الشيخ حسن البنا. . ففي ظل الافتقار إلى القيادة الفكرية التي تملأ الفراغ الناجم عن استشهاد المرشد العام، خلت الساحة الفكرية لأبرز قادة العمل الإسلامي في ذلك التاريخ: الأستاذ المودودي! ومنذ ذلك التاريخ ذاعت ترجمة فكره للعربية، ونشر عدد من رسائله في القاهرة.

وبعد قيام الثورة المصرية في أول ذي القعدة ١٣٧١هـ ـ ٢٣ يوليو ١٩٥٢م انفتح باب العلاقة بين «الإخوان» والثورة ليفضي إلى «المحنة الثانية» والكبرى، والتي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الجماعة على الإطلاق. . لم تحسن قيادة الجماعة تقدير الظروف التي كانت تحيط بمصر وبالثورة، وافتقدت «الرؤية التاريخية» التي كانت لحسن البنا. . ولم تبرأ من سلبية «العجلة والتعجل» التي طالما حذر منها المرشد العام الأول. . وكانت «للضباط الأحرار» الذين قادوا الثورة منطلقات فكرية، ليست هي، بالضبط، منطلقات «الإخوان»، ومن ثم

كانت لهم توجهات ليست هي، بالضبط، توجهات «الإخوان» . . وكان الغرب والمتغربون من أحرص الناس على الصدام بين الثورة و«الإخوان» . . فبدأ الخلاف . . وتصاعد . . وحلت الجماعة في ٩ جمادي الأولى ١٣٧٣هـ ـ ١٤ يناير ١٩٥٤م فلما حدثت محاولة اغتيال قائد الثورة جمال عبد الناصر «١٣٣٦ ـ ١٣٩٠ هـ ـ ١٩١٨ - ١٩٧٠م» بالإسكندرية في ٢٨ صفر ١٣٧٤ هـ ـ ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤م دخل الإخوان المسلمون في محنة من السجن والاعتقال والتعذيب لم يسبق لها، في تاريخ الإسلاميين مثيل .

تيار الفصام مع الواقع

ولقد بدأت «فكرة الأستاذ المودودي» عن «تكفير» المجتمع و«جاهليته» ترتوي من دماء «المحنة» وتنمو في مناخها . . واتسعت المساحة التي بدأت تعمر بفكر «الأزمة» المتوتر، بدلا من «الفكر الطبيعي»! فتخلق في صفوف الجماعة، من حول الأستاذ سيد قطب« ١٣٢٤ ـ ١٣٨٦هـ ـ ١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م» ذلك التيار الجديد . . تيار «الفصام الكامل مع الواقع»؟! . . الذي انطلق مں فكر المودودي بل وتصاعد به أكثر وأكثر!

● لقد رأى المودودي في «القومية السياسية الهندية» ذات الأغلبية الهندوكية الخطر الذي سيقضي بـ«ديمقراطية الأغلبية الهندوكية» على ذاتية الإسلام والتميز الحضاري للمسلمين . . فرأى في هذه القومية، وفي ديمقراطيتها، وفي سلطة جماهيرها عدوانا على «الحاكمية الالهية» . . فهي إذن «شرك» «يرتد» بالمجتمع إلى «الجاهلية»!

● ورأى سيد قطب في «القومية العربية»، التي قاد جمال عبد الناصر مدها، وفي «ديمقراطيتها الموجهة»، وفي سلطة الجماهير التي استقطبها المشروع «القومي الاجتماعي» «الناصري الخطر الساحق للإسلاميين المقيدين بالأصفاد! . فحكم بعدوان هذا المشروع، بكل مكوناته، وجميع توجهاته على «الحاكمية الإلهية» وقطع «بكفره» و «بجاهليته» .

ولما كانت «جماهير» الأمة و «عامتها» قد استقطبت للمشروع الناصري، وأعطت ثقتها لقيادة جمال عبد الناصر التاريخية . . فلقد خلعها فكر هذا التيار

عن «عرش الخلافة» والنيابة، التي قررها الإسلام للإنسان والأمة، عن الله سبحانه وتعالى، لأنها قد «أشركت» في «الحاكمية» غير الله، فلم تعد ـ لارتدادها «بالكفر» إلى «الجاهلية» ـ قائمة بحق الخلافة، متمتعة بشرفها. . وهنا كان تصاعد سيد قطب بفكر المودودي. . فالثاني حكم «بالكفر» و «الجاهلية» على «المجتمع»، ولم يحكم بهما ـ صراحة وفي قطع ـ على «الأمة». . أما سيد قطب فلقد حكم «بالكفر» و «الجاهلية» على «الأمة» و «المجتمع» جميعا؟!

وبدلا من «خلافة»: «الجماعة: الأمة»، قدم سيد قطب، كبديل، «خلافة»: «الجماعة: التنظيم»، التي انفردت وتنفرد بالإسلام من دون الناس والتي عليها أن تبدأ من الصفر، كما صنع الرسول عليه الصلاة والسلام، «وجيل الصحابة الفريد».

إن خلافة الأمة عن الله، لم تكن تمنع قيام «الجماعة. الطليعة. المنظمة» للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير **«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون»** ولكن هذه «الجماعة ـ الطليعة ـ المنظمة» كانت جزءا من «الأمة المسلمة»، أما الأمة ـ في فكر هذا التيار الجديد ـ فقد «كفرت» وارتدت إلى «جاهلية أظلم» من الجاهلية التي عاصرها الإسلام الأول، فلقد انعدم الرباط الإيماني الذي يصل هذه الجماعة ـ الطليعة ـ المنظمة «بـ» الأمة. . فغدا «التنظيم الجديد» وحده: الأمة المسلمة، بالانفصال عن الجاهلية والاستعلاء على الكفار، والسعي من نقطة الصفر ـ إلى بناء «العقيدة»، وتجسيدها «الحركة» في «الجماعة» التي عليها أن تقيم «المجتمع المسلم» وبنفس المنهج والخطوات التي تمت في «الحقبة المكية» من دعوة الرسول، عليه الصلاة والسلام، إلى الإسلام.

ذلك هو «عنوان» الدعوة التي دعا إليها تيار «الفصام الكامل مع الواقع».

الحاكمية الإلهية

لم يختلف موقف سيد قطب ـ في الجوهر ـ عن موقف المودودي في نظرية «الحاكمية» الإلهية، فهي بمقتضى «لا إله إلا الله ـ كما يدركها العربي العارف بمدلولات لغته ـ: لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، ولا سلطان لأحد

على أحد، لأن السلطان كله لله والحاكمية الإلهية عامة، في الجانب «الإرادي» من حياة الإنسان، كما هي في الجانب «الفطري» و «الوجودي» شاملة لما هو «دنيوي» شمولها لما هو «ديني» عامة فيما هو «سياسة» عمومها فيما هو «عبادة»، وهي عند المسلم: المعيار الموجه في «التطبيق» وفي «المعرفة والفكر والنظريات» على حد سواء.. فكما أن الحاكمية هي السائدة في «الكون»، كذلك يجب أن تسود في «عالم الإنسان».. فلقد «جاء الإسلام ليرد الناس إلى حاكمية الله، كشأن الكون كله، الذي يحتوي الناس، فيجب أن تكون السلطة التي تنظم حياتهم هي السلطة التي تنظم وجوده ويجب «أن تعود حياة البشر، بجملتها، إلى الله، لايقضون هم في أي شأن من شئونها، ولا في أي جانب من جوانبها، من عند أنفسهم، بل لابد لهم أن يرجعوا إلى حكم الله فيها ليتبعوه»

وحاكمية الله تتمثل في «شريعته» التي «تعني كل ما شرعه لتنظيم الحياة البشرية».. وهذا يتمثل في: أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضا فعموم «الد .يعة» يبلغ الحد الذي يجعلها ـ في نص سيد قطب هذا شاملة «للعقيدة» أيضا.

وليس بمستساغ الخروج على «الشرع» ـ أي «الحاكمية».. بدعوى التعارض بين «الشرع» و «مصلحة البشر».. فمصلحة البشر متضمنة في شرع الله.. فإذا بدا للبشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ماشرع الله لهم فهم: أولا «واهمون».. وهم ـ ثانيا ـ «كافرون» فيما يدعي أحد أن المصلحة فيما يراه هو مخالفا لما شرع الله، ثم يبقى لحظة واحدة على هذا الدين، ومن أهل هذا الدين.

وإذا كان غير المؤمن بحاجة إلى أن نظهر له محاسن الشرع وحسناته فإن المؤمن لاحاجة له إلى شيء من ذلك.. فقبول الشرع هو «الإسلام» ومن رغب في الإسلام فقد فصل في القضية، ولم يعد بحاجة إلى ترغيبه بجمال النظام وأفضليته.. فهذه إحدى بديهيات الإيمان!

وعودة البشر إلى «الحاكمية الإلهية» تعني العودة إلى العقيدة، تتجسد في المجتمع، الذي هو «دار السلام».. وفي ذلك الرفض لرموز «الشرك» والخروج على «الحاكمية» من دعوات «قومية» و«وطنية» و«اجتماعية» الخ.

لكن اختصاص الله بالحاكمية وشمول شرعه لكل أصول الفكر، وتضمنه

لجميع المصالح، لاينفي حق البشر، في «الاجتهاد». . بشروطه وفي سيادة الحاكمية فيما لانص فيه. . «فإذا كان هناك نص فالنص هو الحكم، ولا اجتهاد مع النص. وإن لم يكن هناك نص، فهنا يجييء دور الاجتهاد. . وفق أصوله المقررة في منهج الله ذاته، لا وفق الأهواء والرغبات **«فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول»**. . وليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه: هذا شرع الله، إلا أن تكون الحاكمية العليا لله معلنة، وأن يكون مصدر السلطات هوالله سبحانه، لا «الشعب» ولا «الحزب» ولا أي من البشر، وأن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة مايريده الله.

في أثر المودودي

وكذلك. . فإن «الحاكمية الالهية» لاتعني أن «الاجتهاد» هو مهمة فئة أو طبقة تماثل «الأكليروس» في المسيحية، و«الثيوقراطية» و«الحكم المقدس» في الحضارة الأوربية، قبل عصر نهضتها. . فالسلطة الدينية في الإسلام هي «للنص الإلهي»، لا «للإنسان»!

فالتشريع بالاجتهاد لايمكن أن يكون لمن يدعي سلطانا باسم الله، كالذي عرفته أوربا ذات يوم باسم: «الثيوقراطية» أو «الحكم المقدس»، فليس شيء من هذا في الإسلام، ومايملك أحد أن ينطق باسم الله إلا رسوله، صلى الله عليه وسلم، وإنما هناك نصوص معينة هي التي تحدد ماشرع الله ومملكة الله في الأرض لاتقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم. . هم رجال الدين. . كما كان الأمر في السلطة الكنسية. . ولكن تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة.

ذلك هو مفهوم سيد قطب «للحاكمية الإلهية»: العبودية لله وحده، والتحرر من كل سلطة سوى السلطة الإلهية كما تحررت في «الشريعة» الشاملة لكل مناحي الحياة. . وحيث لانص في الشريعة فالاجتهاد وارد، لكن مشروعيته مرهونة بسيادة نظرية الحاكمية وهيمنتها. . وهو حق لمن يفي بشروطه، ولا يكسب صاحبه قداسة تدخلنا في إطار «الثيوقراطية الكنسية»!

ومفهوم «الحاكمية» هذا قد تابع فيه سيد قطب أثر المودودي. . وإن يكن

برغم إشارته للاجتهاد . . قد أهل ماذكره المودودي من وجود «حاكمية بشرية مقيدة» فيما لانص فيه، وهو المجال الأوسع في مساحة الشريعة . . لتناهي النصوص وعدم تناهي الحادثات ـ لوقوف الشريعة عند الكليات، مع ضرب الأمثلة لنماذج التطبيق، وترك الجزئيات والتفاصيل للاجتهاد، وفق تغير المصالح بتغير الزمان والمكان . . أهل سيد قطب الحديث عن هذا الجانب الذي «يزن» صورة «الحاكمية» عندما يستكمل ملامح صورتها! وإن كنا لانعتقد أن الأستاذ سيد قطب كان ممن يماري في هذه البديهة الإسلامية . . لكنه ركز أضواءه على جانب نزع السلطة من غير الله . . ربما لاعتقاده أن الظرف الذي كتب فيه قد مالت فيه الموازين ميلا شديدا، حتى لقد انفرد الطواغيت بالسلطة والسلطان جميعا من دون الله؟!

لكن القضية التي نقلت سيد قطب خطوات أبعد مما بلغ المودودي بنظرية الحاكمية . . وهي وثيقة الصلة بملاحظتنا الأخيرة . . هي تشخيصه للإسلام و«المسلمين» في عصره، بل وفيما قبل عصره بقرون .

لقد كان حسن البنا يتحدث عن مصر التي اندمجت بكليتها في الإسلام بكليته . . عقيدته ولغته وحضارته . . فمظاهر الإسلام قوية فياضة زاهرة دفاقة في كثير من جوانب حياتها . . أسماؤها إسلامية، ولغتها عربية، وهذه المساجد العظيمة يذكر فيها اسم الله ويعلو منها نداء الحق صباح مساء . . وهذه المشاعر لاتهتز لشيء اهتزازها للإسلام ومايتصل بالإسلام» .

وكانت دعوته متوجهة إلى تخليص هذا الإسلام مما شابه من موروث أضاف أو انتقص من الإسلام، بالابتداع، أو وافد غربي سعى ويسعى لاقتلاع الإسلام من حياة الأمة، فأحدث بوجوده ثنائية في الفكر والسلوك .

حاكمية الطواغيت

وكان المودودي ـ برغم ريادته ـ في العصر الحديث عن «الحاكمية» و«التكفير» و«الجاهلية» قد وقف عند القول «بارتداد» المجتمع دون «الأمة» ولذلك كانت «الديمقراطية» والانتخابات سبلا، عنده، للإصلاح المنشود . . فالأمة لم تكفر في نظره ومن ثم فالاحتكام إليها سبيل لتخليص الإسلام من «الجاهلية» الموروثة

ومن حاهلية التغريب. أما سيد قطب فلقد شخص حال الآمة فرآها قد دانت بحاكمية غير الله، لابمعنى أنها ركعت وسجدت لغير الله، ولكن لأنها تلقت عن حاكمية الطواغيت «كل مقومات حياتها تقريبا»؟!

ومادامت قد أخذت «كل مقومات حياتها» عن الطواغيت، فلقد «كفرت» بالإسلام كفرانا مبينا!

يقول سيد قطب، في الحديث عن المجتمعات الإسلامية المعاصرة: «يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها «مسلمة»!.

وهذه المجتمعات لاتدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبيدية لغير الله أيضا، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لاتدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها، فهي.. وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية: نظامها، وشرائعها، وقيمها، وموازينها وعاداتها وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريبا»!

هنا، وبهذا التشخيص، تجاوز سيد قطب موقع المودودي على درب «تجهيل» المجتمع و«تكفيره» ثم استمر به السير حتى صرح بما لم يصرح به المودودي، فحكم «بكفر الأمة» لا «المجتمع والدولة» فقط. وقطع في هذا الحكم قطع الواثق المستيقن.. بل لقد حكم بكفر هذه الأمة منذ قرون وقرون!

فبعد أن حكم على كل المجتمعات بالارتداد عن «الشريعة» إذ «ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر تحكيم شريعة الله وحدها، ورفض كل شريعة سواها تقدم فحكم بانعدام وجود الأمة المسلمة، لا في عصرنا وحده، بل ومنذ قرون كثيرة.. «فوجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة.. فالأمة المسملة ليست «أرضا» كان يعيش فيها الإسلام. وليست «قوما» كان أجدادهم في عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي.

إنما «الأمة المسلمة» جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي.. وهذ الأمة - بهذه المواصفات قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعا»! وفي مكان آخر، يزيد هذا الحكم تأكيدا فيقول: «ان موقف

الإسلام من هذه المجتمعات كلها يتحدد في عبارة واحدة: إنه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره..

والأفراد غير مسلمين

ومثل «المجتمعات» «الناس» أفرادا أو جماعات.. فهم غير مسلمين، ولابد من دعوتهم للدخول في الإسلام من جديد.. «فالمسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام، وهذا ماينبغي أن يكون واضحا.. إن الناس ليسوا مسلمين كما يدعون ـ وهم يحيون حياة الجاهلية.. ليس هذا إسلاما، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد».

وهذا الكفر الذي عم الأمة، لم يقف عند كفر «الشريعة» وحدها.. بل إن للإستاذ سيد قطب إشارة إلى أن الأمة قد كفرت «بالعقيدة» أيضا.. فهو يقول: «ينبغي أن يكون مفهوما للدعوة الإسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين، يجب أن يدعوهم أولا إلى اعتناق العقيدة ـ حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون! فإذا دخل في هذا الدين.. عصبة من الناس.. فهذه العصبة هي التي يطلق عليها اسم «المجتمع المسلم».

لقد كفرت الأمة ـ في رأي سيد قطب ـ عندما خرجت على «الحاكمية» الإلهية كفرت «المجتمعات».. وكفر «الناس».. إلا الجماعة الصغيرة الجديدة التي تبدأ معه الدعوة إلى الإسلام من جديد؟

وهكذا بدأ تيار «الرفض الإسلامي» للواقع، على نحو كامل وجاد وعنيف.. ومن تحت عباءة هذه البداية خرجت فصائل وجماعات تملأ السمع والبصر على امتداد الساحة في عالمي العروبة والإسلام!

المرأة في الإسلام

اجتهادات ومواقف *

ظفرت المرأة في ظل العقيدة المحمدية والحضارة الإسلامية بالتكريم والتكافؤ مع الرجل، ثم سُلبت الكثير من حقوقها في عصور الجمود والتخلف.

والتبست الأمور على المسلمين المحدثين، حتى على بعض الصفوة المجتهدين منهم، مما استوجب التبيين والإيضاح.

لاينكر منصف ماتمتع به الأستاذ المودودي من ملكة اجتهادية وتجديدية، تركت «لمحات» من الفكر التجديدي في عدد من القضايا التي عرض لها بالبحث والتمحيص، وهذه «اللمحات» التجديدية تسلكه - ولاشك - في أعلام الصحوة الإسلامية المعاصرة، الذين لم يتصدوا فقط لتغريب الحضارة الغربية، وإنما تصدوا أيضا «للتخلف الموروث»، واجتهدوا لتجاوز ركام عصور الجمود والتراجع «المملوكية - العثمانية» بحثا عن البديل الإسلامي الحضاري، القادر على التصدي لفكرية الحضارة الغربية ذات الطابع المادي الإلحادي الذي لاشك فيه.

لكن موقف الأستاذ المودودي من المرأة لم يكن واحدا من مواقفه التجديدية، بل لانغالي إذا قلنا إنه بعض من «التخلف الموروث» في هذا الميدان! . . وإنه قد غدا المنطلق لمواقف جامدة ومغالية يتخذها اليوم نفر من شباب وشابات الجماعات الإسلامية الجديدة التي أقامت وتقيم فصاما كاملا أو شبه كامل مع الواقع الذي نعيش فيه؟

الخروج على الحشمة الشرقية

ولقد كان الأستاذ المودودي على حق في تصدية لقيم العري والتحلل والخروج عن الآداب الإسلامية والحشمة الشرقية، التي غزتنا بها الحضارة الغربية ودفع التقليد بفئات من نسائنا إلى طريقها البائس ومستنقعها الراكد.

* العربي - العدد ٣٣٠ - مايو ١٩٨٦م

لقد تصدى لهذه الموجة المتغربة، والغريبة، في الهند قبل التقسيم، وكتب ضدها كثيرا، وأفرد لها كتابه عن «الحجاب». . لكن الذي زاد من انزعاجه هو مابلغته المرأة العربية من شوط أبعد على درب التقليد للمرأة الغربية، فلقد فاقت في هذه الآفة زميلتها الهندية بكثير. وصحيح كذلك أن الأستاذ المودودي يؤكد في كثير من كتاباته على مساواة الإسلام بين المرأة والرجل، في الإنسانية، وفي تكافؤ فرص السمو لكل منهما. . «فالمرأة المسلمة ميسور لها أن تسمو في النواحي المادية والعقلية والروحية إلى أعلى مدارج العز والرقي التي يستطيع أن يبلغها الرجل في الدين والدنيا، وليس كونها امرأة ليحول بينها وبين تبوئها مرتبة من مراتب الشرف. .».

مبالغة في التفرقة

لكن نقطة الخلاف مع الأستاذ المودودي التي نراها قد جعلت الكثير من كتاباته عن المرأة استمرارا «للتخلف» الذي ورثته أمتنا عن الحقبة «المملوكية ـ العثمانية»، والذي نسب، زورا وبهتانا، إلى الإسلام. . نقطة الخلاف هذه تتمثل في مبالغة المودودي فيما بين المرأة والرجل من تمايز في الطبيعة والاستعداد والكفاية والاختصاص. . حتى لقد بلغت به هذه المبالغة حد تصويرهما كما لو كانا خطين متوازيين في هذه الحياة، من الضروري وجودهما معا، لكن دون أن يحل أحدهما محل الآخر بحال من الأحوال!

لقد تنبه ـ ونبه ـ إلى معنى «الزوجية» في خلق الله للكائنات. . «**من كل شيء خلقنا زوجين**. .» فالآية «تشير إلى عموم القانون الزوجي وشموله، ويعلن صانع هذا الكون فيها سر صناعته، فيقول إنه خلق هذا المعمل الكوني على قاعدة الزوجية، أي أن جميع آلاته و «ماكناته» قد خلقت أزواجا، وكل ما يرى من بدائع الصنع في هذه الخليقة، هو راجع إلى تلك المزاوجة بين الأشياء».

وهذه الزوجية والثنائية عنده ـ في موضوع الرجل والمرأة ـ لاتعني نفي طرف للطرف الآخر، فهو كما قدمنا، يساوي بينهما في الإنسانية، وفرص التقدم والرقي، لكن في غلو يجعل لكل منهما طريقه الخاص دائما وأبدا، اللهم إلا في حالة الضرورات القصوى التي تبيح المحظورات القصوى كذلك.

معنده «أن الرجل والمرأة، من حيث إنسانيتهما، على حد سواء، فهما شطران متساويان للنوع الإنساني، مشتركان بالسوية في تعمير التمدن، وتأسيس الحضارة وخدمة الإنسانية، وكلا الصنفين قد أوتي القلب والذهن والعقل والعواطف والرغبات والحوائج البشرية، وكل منهما يحتاج إلى تهذيب النفس وتثقيف العقل وتربية الذهن وتنشئة الفكر، لصلاح التمدن وفلاحه، حتى يقوم كل منهما بنصيبه في خدمة التمدن. فالقول بالمساواة بين الصنفين من هذه الجهة صواب لاغبار عليه».

لكن.. بعد «هذه الجهة» يقع الخلاف.

فالمودودي يرى في خلاف الأنوثة للذكورة أمرا وسببا يفصل بين ميدان عمل كل من الرجل والمرأة فصلا كاملا.. إنه لايقول «بالتمايز» الذي يجعل هذا الميدان، أساسا، للمرأة مع إمكان مزاولتها العمل في الميدان الآخر ـ وكذلك الرجل ـ بل يصل بهذا «التمايز» بين الذكورة والأنوثة إلى حيث جعله يفضي إلى «الفصل» المؤسس على «الاختلاف» الكامل و «التباين» التام.

فبعد أن حدثنا عن تساويهما في الإنسانية ـ وتلك بدهية لم يختلف عليها عاقلان ـ استدرك فحدثنا عن تباينهما في أمور ثلاثة هي: «القوة والمقدرة الجسدية» و «النظام الجسدي».. و «الخصائص النفسية».. ونحن إذا سلمنا بتمايز الرجل والمرأة في هذه الأمور «تمايزا نسبيا» ـ وتلك حقيقة ـ فلن يعني ذلك الانفصال الكامل بين ميداني عمل كل منهما، لكن المودودي لايعني «التمايز» ولا الخلاف والاختلاف «النسبي» وإنما يتحدث عن «اختلاف تام» حتى ليذهب فينسب إلى «علم الأحياء» أن بحوثه قد أثبتت اختلاف الرجل عن المرأة «في كل شيء»!

دائرة عمل الرجل

وعبارات المودودي، هذه التي تأسس عليها غلوه في التفرقة بين المرأة والرجل، يقول فيها: إن المساواة في الإنسانية بين المرأة والرجل، لاتعني «أن تكون دائرة عمل الرجل والمرأة واحدة.. ولايصح أن يرى هذا الرأي مالم يثبت أنهما متماثلان في: قوتهما ومقدرتهما الجسدية. وأيضا في نظامهما الجسدي،

وقد كلفتهما الفطرة نوعا واحدا من الخدمات، وأنهما متشابهان كذلك في: خصائصهما النفسية. أما التحقيق العلمي الذي قام به الإنسان إلى هذا اليوم فينفي ويبطل كل هذه الأمور الثلاثة.. فهذا علم الأحياء قد أثبتت بحوثه وتحقيقاته أن المرأة تختلف عن الرجل في كل شيء، من الصورة والسمت والأعضاء الخارجية إلى ذرات الجسم والجواهر الهيولينية «البروتينية» لخلاياه النسيجية».

ونحن نقول ـ دون أن نتعدى اختصاصنا إلى اختصاص الآخرين ـ إن قطع الأستاذ المودودي باختلاف المرأة عن الرجل في «كل شيء»، هو غلو لا أعتقد أن حقيقة من الحقائق العلمية الثابتة قد أقرته حتى الآن.. هناك «تمايز» بينهما يؤهل المرأة لميدان «أكثر» من الآخر، وليس «دون» الآخر.. ومثل ذلك بالنسبة للرجل.. ولنضرب مثلا شهيرا في نظرة الإسلام وفكره في هذا الموضوع.

في الحديث الشريف الذي يرويه ابن عمر، يقول الرسول، صلى الله عليه وسلم «كلك راع، وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم، وهو مسئول عنهم. والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسئولة عنهم، وعبد لرجل راع على بيت سيده، وهو مسئول عنه. ألا فكلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته».

في هذا الحديث وجدنا «البيت» موضوعا لرعاية رعاة ثلاثة: الرجل وزوجته وخادمه.. وبين الثلاثة تمايز في الاختصاص والكفاية وتطاق الرعاية ونوعها.. لكن بينهم اشتراكا في «الرعاية» وفي «ميدانها» فالتمايز لايعني «افتراق» الطرق، كما هو حال الخطوط المتوازية، دائما وأبدا، دون التقاء!

ثم، إن أنصار «افتراق» الميادين واختلافها، بين الرجل والمرأة، يتحدثون حديث الأستاذ المودودي عن اختصاص المرأة فقط «بتربية الأولاد وواجبات البيت» وعن أنها ملكة هذا البيت وراعيته، وهو مملكتها ورعيتها.. على حين قد رأينا الحديث يجعل من البيت مملكة للرجل ورعية له زوجا كان أو خادما، كما أفصحت أحاديث أخرى ـ سنشير إلى بعضها ـ وواقع الحياة ووقائع التاريخ في صدر الإسلام أن الميادين ـ خارج المنزل ـ لعمل النساء مع الرجال.. فالتمايز حقيقة، والاشتراك أيضا حقيقة، أما ما لانوافق عليه فهو تصوير «التمايز» في

صورة «الاختلاف التام» في «كل شيء» كما قال الأستاذ المودودي.

إن الأستاذ المودودي يرتب على المقولة التي تزعم: الاختلاف التام بين الرجل والمرأة في كل شيء، الاختلاف التام والافتراق الكامل في ميادين عمل كل منهما ـ اللهم إلا في الضرورات التي تشبه الكوارث والنازلات، فعنده إنه «إذا روعيت هذه القسمة الطبيعية بين الصنفين، كان تنظيم الأسرة وتعيين وظائف الرجل والمرأة في الحياة على ما يأتي:

١ ـ إلى الرجل تكون عيالة الأسرة ورعايتها، والقيام بما هو عسير وشاق من خدمات التمدن، فيكون تعليمه وتربيته على النحو الذي يجعله أنفع ما يكون لهذه المقاصد.

٢ ـ وإلى المرأة تكون تربية الأولاد وواجبات البيت، والعمل على جعل الحياة المنزلية بحبوحة أمن ودعة وراحة، فتتحلى بأحسن مايكون من التربية والتعليم لأجل قيامها بهذه الخدمات.

٣ ـ وجعل القوامة والحكم والأمر على سائر الأسرة، في حدود القانون للرجل.

٤ ـ ويجب أن تقرر في نظام التمدن التحفظات اللازمة لإدامة هذه القسمة والتنظيم في وظائف أفراد الأسرة، حتى لايستطيع السفهاء أن يخلطوا بحماقتهم بين دوائر أعمال الرجل والمرأة، فيدخلوا الفوضى على هذا النظام التمدني الصالح».

دائرة عمل المرأة

والأستاذ المودودي يطرق هذه الفكرة في العديد من الكتب والرسائل والمقالات والخطب التي كرسها للحديث عن منزلة المرأة في المجتمع الإسلامي. . ويؤكد على أن القاعدة الرئيسية في نظام الاجتماع الإسلامي، هي أن دائرة عمل المرأة هي البيت. . وخروجها من البيت لايحمد في حال من الأحوال. . فخير لها، في الإسلام، أن تلازم بيتها. . فلا تغادره إلا للضرورة. . كما جاء في حديث: «قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن» فليس الإذن بخروجهن من البيت إلا رخصة وتيسيرا، فيجب ألا يحمل على

غير مقاصده ومعانيه. وأمام هذا الطرح لهذه القضية، يحسن بنا أن نسأل:

إذا كان الإسلام قد أباح للمرأة الخروج من البيت للضرورة.. ففيم الفرق بين خروجها منه وخروج الرجل منه؟ وهل يخرج الرجل من بيته صعلكة، وبلا سبب، وعلى غير هدى؟ أو أن الضرورات ـ على تفاوتها ـ هي التي تحكم تصرفات كل العقلاء رجالا كانوا أو إناثا؟!

وهل تقف الضرورات عند حد؟ أو تنمو مع الزمان والمكان والمشكلات؟

لقد دعت الضرورة خروج المرأة المسلمة إلى ميادين القتال ـ طبيبات ومساعدات ومقاتلات ـ في غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم، وتحدث الأستاذ المودودي عن ذلك ـ فهل نمنع اليوم جهادها للاستعمار، وقد غدا جهاده فرض عين على المرأة والرجل باحتلاله الأجزاء من دار الإسلام؟

ولقد بايعت النساء النبي، صلى الله عليه وسلم، في صدر الإسلام فكانت بيعته لهن، وفق حديثه إليهن، الذي ترويه الصحابية أميمة بنت رقيقة، إذ تقول: «جئت النبي صلى الله عليه وسلم، في نسوة نبايعه، فقال لنا: فيما استطعتن وأطقتن».

فهل نعتبر أن معيار الشئون التي تخرج المرأة لها من البيت هي كل ماتستطيع وتطيق؟ أو نضيق هذه الدائرة في القرن الخامس عشر الهجري عنها في القرن الهجري الأول؟

ولقد شاركت المرأة في عصر البعثة، مع الرجال في بيعة العقبة ـ وهذا عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى ـ وهذا عمل سياسي من الدرجة الأولى.. فهل نبيح لها اليوم الخروج من المنزل لمشاركة الرجل في سياسة مجتمعنا؟ أو نمنعها الآن ما تمتعت به في صدر الإسلام؟

وإذا كان الإسلام قد أعطى المرأة استقلالا في «الذمة المالية» قبل كل الحضارات الإنسانية الأخري، فهل نبيح لها اليوم الخروج من المنزل زارعة وتاجرة تنافس الرجال ـ حفظا لثروتها وتنمية لها ـ في هذا الميدان؟

وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد دعانا إلى أن نأخذ نصف الدين ـ والسنة بخاصة ـ عن زوجته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.. فكانت تنهض بـ«الافتاء» في الدين.. فهل نبيح لمن حقه الإفتاء في الدين أن يفتي في الدنيا..

أو أن سياسة الدولة أرفع من سياسة الدين وفقهه؟

وإذا كان مذهب الإمام محمد بن جرير الطبري «٢٢٤ ـ ٣١٠هـ ـ ٨٢٩ ـ ٩٢٣م» قد أجاز أن تكون المرأة قاضية في كل أنواع الخصومات والمنازعات، قياسا على جواز افتائها في الدين . . فهل نبيح لها الخروج لمزاولة مهام القضاء؟

إذا كان الإسلام قد عرف المرأة ـ منذ سنوات ظهوره الأولى ـ مشاركة في هذه الميادين : السياسة ـ والقتال ـ والطب ـ والفتوى ـ والتجارة ـ والزراعة والحرف الصناعية . . وذلك فضلا عن رسالتها الأولى والعظمى وهي إدارة البيت، وصناعة الأجيال الجديدة، وإحاطة الزوج بحنان المودة، والسكن الذي إليه يسكن ويستريح ـ فهل نبيح لها الخروج اليوم، من بيتها لتسهم مع الرجل في هذه الميادين، وفق ما «تستطيع وتطيق» وعلى النحو الذي لايلغي أنوثتها ولايطمس طبيعتها، فتختل حكمة التزاوج بين «الشقين المتكاملين والمتساويين» الرجل والمرأة. أنبيح لها ذلك؟ أم نستحضر قيود عصر الحريم في الحقبة «المملوكية ـ العثمانية» وهو عصر التراجع والجمود ـ لنضعها في أعناق المرأة باسم الإسلام والإسلام منها براء؟

ثم، إذا كان الإسلام قد عرف المرأة المسلمة مشاركة في هذه الميادين العامة . . فهل نهيىء لها أن تعلم وتتعلم علوم هذه الميادين وفنونها «وفق الطاقة والاستطاعة» ـ سياسة . . وقانونا . . وفنون قتال . . واقتصادا وتجارة وزراعة . . وصناعة . . إلخ . . إلخ . . أنهيىء لها ذلك، ونبيحه ونترك لها حرية الاختيار؟ أنصنع ذلك فنسلحها لدخول الميادين التي أباح الإسلام لها النزول إلى ساحاتها؟ أو نقف بها، فقط، كما قال الأستاذ المودودي عند «تعلم» ما يتعلق بشئون البيت والأولاد؟

مدى قوامة الرجل

إن الأستاذ المودودي ـ وهذا موطن الخطأ في فكره عن المرأة ـ يخطىء في فهم «مضمون» قوامة الرجل على المرأة، ودائرة هذه القوامة ونطاقها، فالقوامة هي درجة في سلم القيادة، وليست كل هذا السلم . . فهي لاتلغي دور المرأة، وإنما تعطي درجة أعلى بين إرادات قائدة، وليس في فراغ من الإرادات

القائدة . . فالرسول عندما يأمرنا إذا سرنا ثلاثة في طريق، أن نختار أحدنا أميرا علينا، فهو يعني القيادة التي تحسم عند الصراع، وتعارض الإرادات القائدة، وكذلك قوامة الرجل على المرأة، فإنها لاتعني أنه القائد وحده . . وإنما تعني ارتفاع منزلته ـ إذا أهلته إمكاناته ـ درجة تتيح له اتخاذ القرار، في ضوء الشورى، وليس الانفراد الذي ينفي إرادة المرأة وقيادتها . . ولو لم يكن هذا هو المضمون الإسلامي «للقوامة» لما أمكن أن يكون كل من الرجل والمرأة راعيا في ميدان واحد، هو البيت . . فهما أميران ـ راعيان ـ وقائدان في ذات الميدان . . والقوامة درجة أعلى في سلم القيادة وليست السلم بأكمله!

ولقد يكون فهم الأستاذ المودودي للقوامة في المنزل غير بعيد عن هذا الفهم الذي قدمناه، فهو يقيد القوامة بأنها «ضمن حدود القانون» لكن فهمه لنطاقها، الذي يمد هذا النطاق إلى سائر ميادين المجتمع، ومضمون هذه القوامة لديه فيها وراء المنزل، هو الذي يثير علامات الاستفهام حول مدى حظ هذا الفهم من الدقة والصواب؟

فنحن نراه يستخدم مصطلحات من مثل: «إن المرأة تابعة للرجل» وإنها «لم تمنح حرية الإرادة والاختيار مثل ما أعطيه الرجل البالغ».

والأهم من ذلك أنه يجعل من قوامة الرجل على المرأة في الميدان الاجتماعي والسياسي، أي كل الميادين الخارجة عن المنزل، «نفيا» لإرادة المرأة من هذه الميادين، فيقطع بتجريدها من كل الولايات، ويضعها في مرتبة أدنى من المرتبة التي وضع فيها أهل الذمة ـ كما تصورهم في دار الإسلام ودولته، فهو يجرد المرأة المسلمة من الحق في أن تسهم في عملية الشورى التي هي فريضة إسلامية عامة، وصفة من صفات المؤمنين، وفلسفة للأسرة ونظام الحكم على السواء . . وعندما يسأله سائل: هل يعود الضمير في الآية «وأمرهم شوري بينهم» إلى الرجال وحدهم دون النساء؟ ألا يمكن أن يكون هذا الحكم شاملا للنساء مع الرجال؟

يجيب الأستاذ المودودي: «إن القرآن لا يعارض بعضه بعضا، ولاتخالف آية منه آية أخرى، بل هي تشرحها، فالقرآن الذي قيل فيه «وأمرهم شورى بينهم» جاء فيه نفسه «الرجال قوامون على النساء» وهكذا أوصد القرآن على

النساء باب مجلس الشورى وهو قوام على الأمة كلها» .

ثم يمضي الأستاذ المودودي، فيستند إلى آية القوامة وإلى حديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» في تقرير عزل المرأة عن كل مناصب الدولة فيقول «إن المناصب الرئيسية في الدولة ـ رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة ـ لاتفوض إلى النساء» .

وذلك بالرغم من معرفة المودودي بأن ملابسات هذا الحديث تخصصه، فلقد سأل الرسول صلى الله عليه وسلم، عمن تولى ملك فارس بعد موت كسرى؟ فقالوا له : ابنته . . فقال هذا الحديث، نبوءة سياسية بزوال الدولة الكسروية، وانتصار العرب بالإسلام على الظلم التاريخي للدولة الفارسية . . برغم هذه الملابسات التي تخصص عموم هذا الحديث، يمضي الأستاذ المودودي ليقول، استنادا إليه : «إن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة» .

لقد أعطى الإسلام الحق للمرأة ـ بل أوجب عليها ـ أن تجتهد في الدين، وحجر عليها الأستاذ المودودي الاجتهاد في شئون الدنيا . . فكانت مقولته هذه ـ برغم اجتهاداته وتجديداته ـ ترديدا لبعض من تخلفنا الموروث» .

مجال الحجاب وحدوده

وفي قضية الحجاب يتسم فكر الأستاذ المودودي بالغلو أيضا .

فهو يرى أن الأصل والحكم الإسلامي هو حجب المرأة بالمنزل، إلا للضرورة القصوى ـ ولقد رأينا أن ما أباحه الإسلام للمرأة من ضروب الأعمال الدنيوية، يستحيل النهوض به وهي محجوبة بالمنزل، وهو يستدل على وجوب ملازمة المرأة المسلمة منزلها بتعميمه الأمر والحكم في الآية «**وقرن في بيوتكن ولاتبرجن تبرج الجاهلية الأولى**» وينفي الاعتراض القائل بأن هذه الآية وحكمها خاصة بنساء النبي، صلى الله عليه وسلم فيقول : «وهل كان بنساء بيت النبي عجز دون سائر النساء لايدعهن يقمن بالأمور خارج البيت؟» .

ونحن بدورنا نسأل الأستاذ المودودي : وهل كان بنساء بيت النبي عجز عن العشرة الزوجية، حرم الله بسببه زواجهن من أحد بعد الرسول، عليه الصلاة والسلام؟ أم أن تلك خصوصية لايصح فيها التعميم؟ لقد كانت لرسول الله

صلى الله عليه وسلم، بحكم النبوة، وبحكم الإمارة ورئاسة الدولة، خصوصيات، وعندما يقول الله سبحانه وتعالى للمؤمنين: «يا أيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه، ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث، إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحي منكم والله لايستحي من الحق، وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب، ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن، وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله، ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده، أبدا، إن ذلكم كان عند الله عظيما» عندما يقول الله للمؤمنين لاتنكحوا أزواج النبي من بعده، نفهم أنها خصوصية لبيت النبوة، وليست عجزا من نساء النبي عن المعاشرة لغير النبي، عليه الصلاة والسلام . . وكذلك كان زواجه صلى الله عليه وسلم، بأكثر من أربعة هو خصوصية وليس زيادة في القوة الجنسية عن الآخرين.

على أن سياق آية «وقرن في بيوتكن» يقطع بأنها خاصة بنساء النبي صلى الله عليه وسلم، وليست عامة في نساء المؤمنين تشهد على ذلك «ألفاظ» آيات السياق . . وليس المعنى الذي يحتمل الخلاف والتأويل، فالله سبحانه وتعالى يوجه الحديث إلى نساء النبي، بخاصة، في آيات خمس سبقت هذه الآية . . وفيها يقول: «يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين، وكان ذلك على الله يسيرا. ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقا كريما. . يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول، فيطمع الذي في قلبه مرض، وقلن قولا معروفا. وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى، وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا»، ففي الآيات تصريح بأن نساء النبي لسن كغيرهن من النساء، وبأن من خصوصياتهن مضاعفة العذاب لهن ضعفين عن الفاحشة المبينة . . ومضاعفة الأجر مرتين عن القنوت لله ورسوله والعمل الصالح . . وفي سياق هذه الخصوصيات جاء الأمر لهن بالقرار في بيت النبي عليه الصلاة والسلام . .

على أننا نقول: إن أمر «**وقرن في بيوتكن**» ليس معناه ملازمة نساء النبي البيت لايخرجن منه، بل هو مرتبط ومفسر بقوله سبحانه «**ولاتبرجن تبرج الجاهلية الأولى**» فهو حجاب الحشمة، والصون عن تبرج الجاهلية، وليس التزام البيت دائما وأبدا، ويشهد على ذلك أن نساء النبي لم يلزمن بيوتهن لايخرجن منها بعد نزول هذه الآية، فلقد كن يخرجن لحاجاتهن، في حياة الرسول وبعد وفاته، وخروج عائشة للقتال في موقعة الجمل ـ في خلافة على بن أبي طالب ـ شهير.

والأستاذ المودودي نفسه يحدثنا عن ذلك فيقول: «وتتفق الأحاديث على أن أزواج النبي ونساء المسلمين كن يصحبن النبي، صلى الله عليه وسلم إلى ميدان القتال.. وبقي العمل عليه جاريا بعد نزول الحجاب أيضا»

حسنات الأبرار

خصوصية الآية ليست بالأمر الغامض، الذي يحتمل الجدل.. ولا القرار في البيت هنا يعني لزومه والاختصاص به دونما خروج منه إلى غيره من ميادين الحياة.

إننا قد نطلب من ولاة الأمور ألا يزاولوا التجارة مثلا، حال توليهم وظائفهم الكبرى.. وقد نحرم على بعض ذوي المناصب ارتياد بعض الأماكن المباحة، وقد نمنع فئة من الناس أن ترتدي أزياء أخرى، برغم أنها غير محرمة.. وجميع هذه خصوصيات ترتبط بالمنصب والمهمة والوظيفة.. ولاتعني النقص أو العجز.. كما أننا نقول: إن حسنات الأبرار سيئات المقربين، دون أن نظن أن ذنوب المقربين أكثر وأعظم من ذنوب الأبرار.

ولقد رأينا الأستاذ المودودي يخالف جمهور الفقهاء في نطاق «حجاب» المرأة المسلمة.. فجمهور الفقهاء والمفسرين يرون أن الأصل هو جواز كشف المرأة لوجهها وكفيها، إلا إذا خشيت الفتنة.. أما الأستاذ المودودي فالأصل عنده هو النقاب، وتغطية جميع أجزاء جسم المرأة، ولايجوز كشف الوجه والكفين ـ أو غيرهما ـ إلا للضرورة وهو بذلك قد ارتاد في حركة الصحوة الإسلامية التفكير لظاهرة الغلو بواسطة النقاب التي لاتكتفي بـ«الحجاب».

كذلك رأيناه يخلط بين «الخلوة الشرعية» التي لاثالث فيها ـ والتي تغري بتجاوز الحلال إلى الحرام ـ وبين الاختلاط في الأماكن العامة . . فيحرم الاختلاط بتعميم وإطلاق .

تلك هي نظرة الأستاذ المودودي للمرأة المسلمة ، ومكانها ومنزلتها في المجتمع الإسلامي . . وهي نظرة في جملتها من بقايا «التخلف الموروث» الذي نسب ـ زورا وبهتانا ـ إلى الإسلام . . وليست التعبير بأي حال من الأحوال عن جوهر فكر الإسلام في هذا الموضوع . . ويشهد على ذلك أن هناك رؤى مغايرة لهذه الرؤية ، قدمها أعلام كثيرون في حركة الاجتهاد والتجديد والصحوة الإسلامية المعاصرة . .

الأحوال والأعراف

فداعية إسلامي يتحدث عن موقف الأستاذ المودودي هذا فيتعجب قائلا «ومما لايكاد يصدق أن يذهب مفكر إسلامي معاصر كالمودودي إلى التمسك بالحجاب «بمعنى نقاب الوجه» كأصل من الأصول الإسلامية ، أو حتى كأدب أو عرف من آداب وأعراف الإسلام» .

وتيار من تيارات الصحوة الإسلامية يقرر في دستوره للمرأة ـ من بين مايقرر ـ «للمرأة الحق في أن تزاول التجارة والصناعة والزراعة ، وأن تولى العقود والمعاملات ، وأن تملك كل أنواع الملك ، وأن تنمي أموالها ، وأن تباشر شئونها في الحياة بنفسها . . ويجوز للمرأة أن تعين في وظائف الدولة ، ومناصب القضاء ماعدا محكمة المظالم ، وأن تَنتخب وتُنتخب في مجلس الشورى ، وأن تشترك في انتخاب الخليفة ومبايعته» .

وقبل هذا وذاك قال إمام التجديد والاجتهاد الإسلامي الحديث محمد عبده «إن الرجل والمرأة أكفاء متماثلان في الحقوق والأعمال ، كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل» وليسا ـ كما قال المودودي ـ مختلفين في كل شيء عدا الآدمية ـ «الإنسانية» .

وعن القوامة ـ التي رآها المودودي «تبعية تجعل حرية إرادة المرأة واختيارها أدنى منها عند الرجل ـ يقول الإمام محمد عبده عن هذه «القوامة» : «إنها درجة

من درجات القيادة والرئاسة، يتصرف فيها المرءوس بإرادته واختياره. . فالمرأة من الرجل، والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن. . إن القوامة التي للرجل على المرأة، عندما توجب على المرأة شيئا، فإنها توجب على الرجل أشياء».

إنها رؤى واجتهادات يدخل بعضها في الاجتهاد والتجديد. . ويقف بعضها عند حدود التخلف الموروث.

وفي هذه الرؤى «المحافظة» حتى «الجمود» نجد المنطلقات والجذور لقسمات الغلو ـ التي تنتقص من قدر المرأة ـ لدى بعض فصائل المد الإسلامي الحديث!



حوار مع كتاب «الفريضة الغائبة»

الإسلام والسيف ! *

كتاب «الفريضة الغائبة» منسوب إلى مهندس الكهرباء محمد عبدالسلام فرج، المتهم الخامس في قضية اغتيال الرئيس السابق أنور السادات. . وأحد الذين حكم عليهم بالاعدام.

وبمقاييس «المستوى العلمي»، او «فن الكتابة والتأليف» فقد لا يرتفع مستوى الكتاب إلى الدرجة التي يستحق فيها التقييم والنقاش! . . لكن لابد من الاعتراف بأن كتابات من هذا القبيل وذلك المستوى قد غدت ـ في طول بلادنا الإسلامية وعرضها ـ المحرك الأول والمرشد الأفعل لشباب مسلم ينطلق بروح الشهادة، فيصنع أحداثا تؤثر في التاريخ أكثر مما يؤثر اليوم علم العلماء وفقه الفقهاء؟!.

ومن هنا وجب الحوار، بمنطق الإسلام وأدبه، مع الافكار والقضايا والمقولات التي يطرحها هذا الكتاب.

ان الفكرة المحورية التي تتخلل كل صفحات هذا الكتاب الصغير هي فريضة الجهاد الإسلامي. . فهي الفريضة الغائبة، والتي لغيابها حل بالمسلمين ما هو حال بهم الآن. والجهاد الواجب هو ضد الاعداء الاقربين من الكفار، الذين هم «حكام العصر»، الذين يحكمون بلاد المسلمين! . . تلك هي الفكرة المحورية في الكتاب.

وفيما يتعلق بالشق الأول من هذه الفكرة ـ شق «الجهاد» ـ يكاد الكتاب أن يتبنى مفهوما يقصر معنى «الجهاد» على «القتال»، حتى ليوشك ان يقول ان «الجهاد» هو «القتال» فقط! . . وفي هذا القصر، بل والقسر، تضييق لمعنى «الجهاد»، كما تحدد في فكرنا الإسلامي على امتداد تاريخه واختلاف تياراته الفكرية. . فلقد اتفق اعلام الفكر الاسلامي على ان «الجهاد» لغة، يعني: «استفراغ الوسع وبذل الجهد في مدافعة الاعداء». . على تعدد في الميادين التي

---

* العربي ـ العدد ٢٨٣ ـ يونيو ١٩٨٢

يبذل فيها الانسان وسعه وجهده، وتنوع واختلاف في نوعية هؤلاء الاعداء. . فمن الفكر، إلى الكسب المادي، إلى الميادين المتعددة للقتال. . ومن الأعداء الظاهرين، إلى مجاهدة النفس، إلى مغالبة وسوسة الشياطين. . كلها ميادين لالوان وأنواع من «الجهاد». . وكذلك معنى «الجهاد»، شرعا، ينصرف إلى ما هو اعم من الحرب والقتال والصراع المسلح، ليشمل كل سبل «الدعاء إلى الدين الحق» (١) وعندما ينصرف إلى القتال فانه يختص بقتال «من لاذمة لهم من الكفار»؟! (٢).

هل جاءهم النبي بالذبح؟

وانطلاقا من حصر معنى «الجهاد» في «القتل والقتال» ينطلق كتاب «الفريضة الغائبة» إلى تبني المقولة القائلة: «ان الاسلام قد انتشر بالسيف»! . . ويدافع عنها دفاع المستميت. . الامر الذي يستوجب الحوار مع الافكار التي اوردها هذا الكتاب، او النصوص التي استشهد بها على هذه المقولة. . وذلك مثل:

في ص ٤ يورد الكتاب حديثا منسوبا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويقول فيه لقريش، وهو بمكة ـ قبل الهجرة ـ والمسلمون بعد في مرحلة الاستضعاف ـ: «لقد جئتكم بالذبح»! . . والكتاب لا يخرج الحديث ـ الذي لم نجد له وجودا في أهم وأوثق مصادر السنة النبوية: «البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابوداود، والدارمي، وابن ماجة، والموطأ، وابن حنبل، ومسند زيد بن علي وطبقات ابن سعد»؟!.

وهنا نسأل: هل حقا كان هناك «ذبح» في المرحلة المكية؟ . . وألا يدعونا ذلك إلى عرض المأثورات المروية، من مثل هذه النصوص، على السيرة النبوية والواقع التاريخي للدعوة الإسلامية؟ . . وأيضا عرض مثل هذا «الحديث» ـ حديث «الذبح» ـ على ما رواه ابو موسى الأشعري: «ان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ سمى لنا نفسه أسماء، منها ما حفظناه، فقال: أنا محمد، واحمد. ونبي الرحمة ونبي التوبة، ونبي الملحمة» (٣) وكذلك الحديث الذي رواه سلمان الفارسي: «قال رسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: اني لم ابعث لعانا، وإنما بعثت رحمة للعالمين» (٤). . وقبل كل ذلك، ألا يجدر عرض مثل هذه

المأثورات على الآية القرآنية المحكمة التي يخاطب بها المولى رسوله فيقول له: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» ـ الأنبياء ـ ١٠٧ .

وفي ص ٢٧ , ٢٨ يتحدث كتاب «الفريضة الغائبة» عن «آية السيف» التي يقول إنها نسخت كل آيات «الصبر» و«العفو» و«الصفح» و«الإعراض» لكنه يتجاهل ان آية السيف هذه قد نزلت في «المشركين» فنصها: «**فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد**». «التوبة ـ ٥» ومن ثم فانها لا تنطبق على الذين يدعو كتاب «الفريضة الغائبة» إلى قتالهم الآن، من حكام المسلمين، لان هؤلاء الحكام، حتى بمنطق هذا الكتاب ليسوا «مشركين» وإنما هم من «**الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه**». . فالاستشهاد هنا في غير موضعه.

ثم ان الكتاب عندما يدعو إلى جهاد «حكام العصر» يقيسهم على «الخوارج» وعلى «مانعي الزكاة» زمن ابي بكر الصديق. . وهؤلاء ليسوا «بمشركين» حتى نستشهد على جهادهم وجهاد أمثالهم بآية السيف؟!.

ويتصل بهذه الملاحظة ما جاء في ص ٢٨ بالكتاب، من نقده لقول السيوطي: ان آية السيف لم تنسخ آية: «**فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره**». . فالحق هنا مع السيوطي، ولا مجال لنقده، لسبب ما كان يصح ان يخفي على المتأمل. . ذلك ان «آية السيف» قد نزلت في المشركين بينما آية «**فاعفوا واصفحوا**» قد نزلت في «أهل الكتاب»، وسياقها يقول: «**أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل، ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل. ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره ان الله على كل شيء قدير**» ـ (البقرة ـ ١٠٨ ـ ١٠٩). . فالمقام مختلف وسبب النزول مختلف، والمرادون في كل من الآيتين مختلفون اختلافا نوعيا.

ثم. . ان علاقة الاسلام والمسلمين الاوائل بالقتال والسيف والجهاد المسلح والصراع العنيف واستخدامهم لهذه الادوات، أمر يحتاج إلى ايضاح.

لقد أمضى المسلمون الاوائل بمكة ثلاث عشرة سنة في ظروف

«الاستضعاف» . . وكان طبيعيا ألا يكون «القتال» أمرا واردا في التكليف الالهي لنبيه «عليه الصلاة والسلام» وللمؤمنين في تلك المرحلة التي سبقت الهجرة من مكة إلى المدينة . . تشهد بذلك الآيات والسور المكية للقرآن الكريم ففيها نقرأ قول الله للرسول: «ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون» (المؤمنون ـ ٩٦)، «ومن أحسن قولا مما دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين. ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم. وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم» ـ «فصلت ٣٣ ـ ٣٥».

وحتى بالمدينة المنورة، بعد الهجرة، وقيام الدولة الإسلامية، ولحين من الدهر، كانت آيات القرآن الكريم تؤكد على «الجهاد» غير القتالي في الصراع بين المؤمنين والمشركين، فلقد أصبح للإسلام كيان متميز، واتخذ هذا الكيان لنفسه من المدينة مجالا حيويا، غدت لأهله فيه حرية الدعوة إلى الدين الجديد . . ففي هذا المناخ، وبرغم انتهاء مرحلة «الاستضعاف» بالنسبة للمسلمين، نجد الله سبحانه يوحي إلى رسوله قوله: «واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا. وذرني والمكذبين أولى النعمة ومهلهم قليلا» ـ «المزمل ١٠ ـ ١١». وحتى عندما كان اليهود يمارسون مع الرسول خلقهم العريق واللصيق، وهو نقض العهود وخيانة المواثيق، كان الوحي ينزل من السماء فيقول: «فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلبوهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلا منهم، فاعف عنهم واصفح ان الله يحب المحسنين» ـ المائدة ـ ١٣.

لكن الهجرة، وقد أنهت دور «الاستضعاف»، قد صاحبها تطور مهم في أدوات الصراع «المأذون بها»، من الله سبحانه، للمسلمين، ضد أعداء الدين الجديد . . فبها، وبالدولة التي أقاموها بالمدينة قد أصبح بالإمكان أن يتجاوزوا تلك المرحلة التي كانوا يواجهون فيها العنت «بالعفو» و«الصفح» و«الهجر الجميل»! ومن ثم فلقد أحل الله لهم النهوض إلى الصراع ضد اعدائهم، متخذين أدوات أشد وأدخل في باب العنف من تلك الادوات . . وعندما كان الرسول «صلى الله عليه وسلم» مهاجرا من مكة إلى المدينة، نزل الوحي بآيات

تتحدث عن دور «الصراع» في انتصار الحق على الباطل، وحق المظلومين الذين اخرجهم الظالمون من ديارهم، في الدخول إلى هذا الميدان «إن الله يدافع عن الذين آمنوا ان الله لا يحب كل خوان كفور. أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا، ولينصرن الله من ينصره، ان الله لقوي عزيز» ـ الحج ٣٨ ـ ٤٠.

وقال المفسرون لهذه الآيات، التي صاحب نزولها تمام حدث الهجرة: إنها قد اعطت المسلمين «الاذن» في القتال.. وان كان المتأمل في نصها، والمتفقه لكلماتها لا يجد بها أكثر من الإذن والتوجيه إلى «الصراع» ضد الأعداء، أيا كانت أدوات هذا الصراع، وأيا كان مكانها من أدوات «القتال».

وفيما بين السنة الأولى من الهجرة والسنة السابعة، التي أعقبت صلح الحديبية والتي تمت فيها «عمرة القضاء»، في هذه السنوات السبع شهد المسلمون أكثر من عشرين غزوة، مارسوا القتال في عدد منها. ومع ذلك، فلقد ظل قتالهم هذا ـ طوال هذه السنوات ـ محكوما «بالإذن» الالهي للمظلومين في أن يستخدموا أدوات «الصراع» الملائمة في ردع الظالمين الذين أخرجوهم من الديار! فلما كانت السنة السابعة من الهجرة، وتجهز المسلمون للسفر من المدينة قاصدين مكة لاداء عمرة القضاء، وفقا لصلح الحديبية الذي أبرموه مع قريش في عامهم المنصرم، توجس المسلمون خيفة من غدر المشركين بهم عند أدائهم لمناسك العمرة، فهم سيدخلون مكة معتمرين، وليس معهم من السلاح سوى سلاح المسافر.. ثم ان الوقت في الأشهر الحرم التي لا يحل فيها للمسلمين القتال، والمكان هو الحرم الآمن الذي لا يجوز فيه قتال.. فما الضمان من غدر المشركين وأخذهم المسلمين على غرة، في هذا التوقيت، وذلك المكان، وتلك الملابسات؟!

قتال من نقضوا العهود

وأمام خشية المسلمين هذه من غدر المشركين ونقضهم عهد الحديبية، نزل وحي الله بآياته التي «تأمر» ـ بل ان شئت الدقة «تأذن» ـ «بالقتال»، إذا ما نقض

المشركون العهد وتطلب الحال من المسلمين قتال اعدائهم المشركين، حتى ولو كان «رد العدوان» هذا في الشهر الحرام والبيت الحرام» وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، ان الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين. فان انتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين. الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين» ـ «البقرة ١٩٠ ـ ١٩٤».

فأمام عدوان المشركين.. ونقضهم العهد.. واستحلالهم حرمة الشهر الحرام والبيت الحرام.. فإن على المؤمنين قتال الذين اخرجوهم من ديارهم، واجتهدوا في فتنتهم عن دينهم، دونما تحرج من «الحرمات».. ذلك أن «الحرمات قصاص» وفي القصاص حياة لأولي الألباب! لقد كان ذلك «اذنا».. وهو لم يوضع في التطبيق، فلقد تمت العمرة دون غدر ولا قتال!

بل وأكثر من ذلك.. فاننا عندما نتأمل آيات «القتال» في سورة «براءة» ـ «التوبة» تلك التي يحسب البعض انها تشرع لنشر الإسلام بالسيف، حتى أنهم ليقولون إنها قد خلت ـ لهذا السبب ـ من «البسملة» حتى لا تفتتح بذكر «الرحمن الرحيم»؟! حتى آيات القتال في هذه السورة ـ والمشهورة احداها بآية السيف ـ نراها تأمر المسلمين بقتال من نقض العهد وغدر بالمواثيق، دون الذين استقاموا على عهدهم، برغم انهم مشركون؟!.. فهي تشرع للفتح، حتى يعود المهاجرون الذين اخرجوا من ديارهم إلى تلك الديار، وحتى ينال الناكثون للعهود ما يستحقون من جزاء وتأديب.. وحتى تأمن الدعوة الإسلامية غدر هؤلاء الناكثين.. فما فيها من عنف مشروع لا علاقة له «بالعدوان» ولا بنشر الدين عن طريق «القتال».. «براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الأرض اربعة اشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزى الكافرين. وأذان من الله ورسوله إلى

الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم. إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتمو إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين. فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم. وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون. كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم، ان الله يحب المتقين»، «وإن نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر انهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون. إلا تقاتلون قوما نكثوا إيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدأوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق ان تخشوه إن كنتم مؤمنين. قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين. ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم» التوبة ١ـ٧، ١٢ـ١٥.

آية السيف في المشركين

فبرغم أن المناسبة كانت محاطة بنضج الظروف السياسية لفتح المسلمين لمكة، وهو الفتح الذي يمثل «عودة» المهاجرين إلى الوطن الذي «أخرجوا» منه قسرا وظلما وعدوانا. . وبرغم ما يمثله هذا «الفتح» من شرط ضروري لتأمين الدعوة الإسلامية وضمان حرية دعاتها في شبه الجزيرة بالقضاء على البؤرة المشركة المحركة للقوى المناوئة للدين الجديد. . برغم كل ذلك فلقد ظل الأمر الالهي بالقتال، في سورة التوبة، وفي آية السيف، محكوما بالنهج الإسلامي الأصيل: ان لا عدوان إلا على المعتدين الظالمين الناكثين للعهود! . . ولم يكن ذلك بالأمر الغريب على أهل دين رسم لهم دينهم ذلك النهج. . فلم يكن

القتال الإسلامي غاية للإسلام ولا للمسلمين، وإنما كان سبيلا لكسر الطوق الظالم عن المستضعفين الذين يئنون تحت وطأة المشركين. . «**وما لكم لاتقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا. الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا**». «النساء» (٧٥ـ٧٦). والقرية الظالم أهلها هنا المقصود بها مكة قبل الفتح

فهو قتال في سبيل الله، ولتحرير المستضعفين، يجابه به المسلمون الطاغوت الذي يعني: الطغيان والعدوان والتطاول ومجاوزة الحدود من قبل المشركين.

ثم ان «آية السيف» قد نزلت في «المشركين» المشركين الذين نقضوا العهد وفتنوا المسلمين عن دينهم ـ والفتنة أشد من القتل ـ وأخرجوهم من ديارهم، واعتدوا عليهم في دار هجرتهم. . ومن ثم فان عمومها خاص بمن لهم هذه الصفات.

ذلك هو المنطق، منطق الفقه والوعي بآيات الله. . وهو منطق يقطع بأن استخدام هذه الآيات في كتاب «الفريضة الغائبة» ـ لاثبات مقولة ان الإسلام قد انتشر بالسيف، هو استخدام يجانبه الصواب. . وأكثر منه مجانبة للصواب استخدام آيات تتحدث عن قتال «المشركين» للتشريع لقتال «حكام العصر» الذين يحكمون اليوم في عالم الإسلام.

ولتلك القضية الأخطر، في هذا الكتاب، حديث مستقل، ندير فيه مع هذا الشباب المسلم حوارا موضوعيا يزدان بأدب الحوار في الإسلام!.

الهوامش:

(١) الشريف الجرجاني (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٢) مجمع اللغة العربية ـ القاهرة ـ المعجم الوسيط.

(٣) رواه: مسلم والترمذي، وابن ماجة، وابن حنبل.

(٤) رواه ابو داود وابن حنبل.

رؤية إسلامية للبدعة والإبداع *

علينا أن نفرق أولاً بين ابداع يخالف ويناقض الكتاب والسنة وهي البدعة في ثوابت الدين وبين الإبداع المحمود في مجال الفكر الإنساني والصناعات العمرانية. ومن خلال هذا الفرق الدقيق يمكننا أن نميز موقف الإسلام من كل دعاوى التجديد.

من المواقف الفكرية المحتاجة إلى جلاء، موقف الإسلام من الإبداع.. ذلك أن بعض الناس ـ حسن ظن بالإسلام.. أو إساءة ظن به ـ قد انطلقوا ـ جميعا! ـ إلى الاتفاق على موقف خاطىء من رأي الإسلام في الإبداع.. ومن عجب أن اتفاق هؤلاء البعض ـ المتعصبين للإسلام والمتعصبين ضده ـ في هذا الموقف الخاطىء، قد حدث انطلاقا من تفسيرهم لحديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الذي يقول فيه: «إن أصدق الحديث كتاب الله، وإن أفضل الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار» (١).

فانطلاقا من هذا الحديث ظن البعض تحريم الإسلام لكل إبداع، ولجميع المحدثات والمستجدات دون وعي بأن اشتمال الكتاب والسنة على «أفضل» الحديث والهدي لا يعني نفي «الفضل» عن جميع ما لم يرد فيهما!

ولأن هذه القضية هي واحدة من القضايا الكبرى ـ والمشكلة ـ في العقل المسلم المعاصر، زاد الجدل حولها، واشتد الاستقطاب بسببها، فإنها في حاجة إلى جلاء، تبدأ خطواته من الأصول والجذور.

إن «الإبداع» ـ كما يعرفه علماء مصطلحات القرآن ـ هو: «إنشاء صنعة جديدة بلا احتذاء واقتداء».. وهو ذات التعريف الذي نجده في معاجم العربية، «فبدع الشيء يبدعه بدعا وابتدعه: أنشأه وبدأه، واخترعه، لا على مثال».

---

* العربي - العدد ٤٣٦ - مارس ١٩٩٥م

فالإبداع هو انشاء الجديد، واختراع غير المسبوق، وصناعة مالا مثال له، سواء أكان ذلك في صناعة الفكر أم في الصناعات العملية للأشياء.

لكن علماء الاصطلاحات، في حضارتنا، يميزون في هذا الإبداع بين «البدعة في الدين» - الذي اكتمل في البلاغ القراني وفي البيان النبوي لهذا البلاغ - وبين الإبداع والاختراع في «الفكر الإنساني»، الذي لم يقل أحد بإغلاق أبواب الإبداع فيه، لأنه - الفكر - ثمرة للوجود الدائم أبداً، والمتغير دائما! . . و«الفكر» صناعة إنسانية، يأتي ثمرة «للتفكر»، بينما «الدين» وحي إلهي، وليس ثمرة «للتفكر»، حتى أنه لا يسمى على الحقيقة - «فكرا»؟! . . إنه «علم إلهي» وليس «فكرا إنسانيا» وفارق بين «العلم الإلهي»، الذي هو سبب لوجود الموجودات، وبين «الفكر الإنساني»، الذي هو مسبب عن هذه الموجودات، ومتغير ومتطور بتغيرها وتطورها!.

يميز علماء المصطلحات - الفنية . . واللغوية - بين «الإبداع الفكري» وبين «البدعة في الدين»، عندما يعرفون هذه البدعة بأنها «الحدث، وما ابتدع في الدين بعد الإكمال»

التجديد والنسق الفكري للإسلام

وإذا كان «التجديد» سنة من سنن الاجتماع الديني في النسق الفكري الإسلامي، دائمة الفعل، عبر الزمان والمكان، لا تبديل لها ولا تحويل. . يقرر ذلك، لها وفيها، رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عندما يقول: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها» (٢). . فإن «التجديد» لا يمكن إلا أن يكون ثمرة للإبداع، ومثمرا المقادير، قلت أو كثرت، من «الإبداع»!

وإذا كان «الاجتهاد» فريضة إسلامية، يتوقف عليها بقاء أصول الشريعة دائمة العطاء والإثمار لما يواكب المتغيرات والمستجدات والمحدثات، عبر الزمان والمكان. . فهذا «الاجتهاد» - الذي يختلف فيه إمام عن إمام. . ومذهب مع مذهب. . وعصر عن عصر - لابد أن يكون ثمرة لإبداع، وحاملا لقدر من «الإبداع»! . فالتمييز بين «الإبداع في الفكر والصناعة» - أي في «العمران»

وعلومه ـ الشرعية منها والمدنية ـ وبين «البدعة في الدين» ـ أي في ثوابته التي اكتملت بختم الوحي والنبوة ـ موقف واضح لا غموض فيه ولا خلاف عليه بين علماء الإسلام.

بل إن أئمة المسلمين وفقهاءهم ـ من كل المذاهب الإسلامية ـ قد ميزوا في «البدعة الدينية»، بين تلك التي «خالفت» الكتاب والسنة، فهي «بدعة الضلالة» التي نهى عن إحداثها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في الدين. . وبين «بدعة الهدى» التي لا تخالف ما جاء به الكتاب والسنة، وإن لم يأت بها قرآن أو حديث. . وفيها تدخل الفضائل والخيرات وأصناف المعروف التي يبدعها ويبتدعها الإنسان، فتتحقق بها مقاصد دينية، برغم أنها لم ينص عليها البلاغ القرآني ولا السنة النبوية تحديدا. . فهي إبداع يحقق «المقاصد الدينية»، وليس «اتباعا» لشعيرة حددتها الشريعة الدينية.

البدعة الضالة والمحمودة

وفي هذا التمييز بين «البدعة الضالة» و«البدعة المحمودة» يقول الإمام الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ ـ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م): «البدعة: ما احدث وخالف كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا، فهو البدعة الضالة. وما احدث من الخير، ولم يخالف شيئا من ذلك، فهو البدعة المحمودة».

فالبدعة، التي هي ضلالة، وفي النار، ليست الإبداع الجديد الذي لم يرد به وحي ولم تنطق به سنة. . وإنما هي المخالفة لما جاء في الكتاب والسنة. . فالوحي الإلهي والسنة النبوية لم تحصر ـ نصا وتفصيلا ـ كل ما هو محمود، ومن ثم فأبواب الإبداع والابتداع للأمور المحمودة كانت وستظل مفتوحة ابدا. . والمنهي عنه من «البدع»، هو المخالف لمبادىء الشريعة وأحكام الدين.

ولم يكن الإمام الشافعي ـ ولا غيره من أئمة الإسلام ـ مبتدعا لهذا التمييز ـ في البدعة الدينية ـ بين «البدعة الضالة» و«البدعة المحمودة». . وإنما كان هذا التمييز منهاجا متعارفا عليه في اجتهادات الصحابة واستجابة الخلفاء الراشدين للمقاصد المشروعة بأعمال صالحة لا تخالف النصوص والأحكام، وإن لم ترد في هذه النصوص والأحكام. ومما روى الأئمة، في هذا المقام، «بدعة» عمر بن

الخطاب، رضي الله عنه، التي ابتدعها عندما جمع الناس على «قيام» رمضان، وذلك باداء صلاة التراويح جماعة، وبانتظام.. وهو ما لم يفعله رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ كان يصليها أحيانا ويتركها أحيانا، ثم هو، صلى الله عليه وسلم، لم يجمع الناس لها.. فجاء عمر، رضي الله عنه، فجعلها شعيرة دائمة في ليالي رمضان، وجمع الناس عليها وفيها.. بل وسماها «بدعة» فقال: «نعمت البدعة هذه»(٣).

روى الأئمة ذلك، واستشهدوا به على وجود «بدعة هدى محمودة» مغايرة «لبدعة الضلالة المذمومة»، وعلى ضرورة التمييز بين «البدعة.. والإبداع» حتى في الأمور الدينية.. ووجدنا عز الدين ابن الأثير (٥٥٥ ـ ٦٣٠ هـ ـ ١١٦٠ ـ ١٢٣٣ م» ـ وهو يتحدث عن «البدعة» ـ يقول: «البدعة بدعتان: بدعة هدى، وبدعة ضلالة. فما كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله، صلى الله عليه وسلم، فهو في حيز الذم والإنكار، وما كان واقعا تحت عموم ما ندب الله إليه وحض عليه أو رسوله فهو في حيز المدح. وما لم يكن له مثال موجود ـ «وهو الإبداع والاختراع على غير مثال سابق» ـ كنوع من الجود والسخاء، وفعل المعروف، فهو من الأفعال المحمودة، ولا يجوز أن يكون ذلك في خلاف ما ورد الشرع به، لأن النبي، صلى الله عليه وسلم، قد جعل له في ذلك ثوابا، فقال: «من سَنَّ سُنَّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها» وقال في ضده: «ومن سن سُنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها» (٤). وذلك إذا كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله».

ويمضي ابن الأثير، فيدعم هذا الرأي بما روي عن عمر بن الخطاب، فيقول: «ومن هذا النوع، قول عمر، رضي الله عنه: «نعمت البدعة هذه»، لما كانت من أفعال الخير، وداخلة في حيز المدح سماها بدعة، ومدحها، لأن النبي، صلى الله عليه وسلم، لم يسنها لهم، وإنما صلاها ليالي ثم تركها، ولم يحافظ عليها، ولا جمع الناس لها، ولا كانت في زمن أبي بكر، وإنما عمر، رضي الله عنهما، جمع الناس عليها، وندبهم إليها، فبهذا سماها بدعة.. فيحمل حديث: «كل محدثة بدعة» على ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة».

وتأسيسا علـى هذا المنهاج، في الفقه الذي يميز ـ في البدعة الدينيـة ـ بـين «الضلالة . المذمومة»، التي تخالف الدين الثابت. . وبـين «بـدعـة الـهـدى المحمودة» التي لم تأت بها احكام الدين، لكنها لا تخالف تلك الأحكام، فهي إبداع وابتداع فيما لا يخالف كتابا ولا سنة. . تأسيسا على هذا المنهاج في الفقه والنظر أجرى العلماء الأحكام الخمسة: الوجوب والحرمة والندب والكراهـة والإباحة ـ على كل إبداع وابتداع.

فواجبٌ إبداع وابتداع العلوم التي لا تقوم فرائض الدين وواجبات خلافـة الإنسان لله في عمران الأرض إلا بإبداعها وابتداعها. . شرعية كانت أو مدنية تلك العلوم.

ومحرم ابتداع المحرمات المخالفة لأوامر الشرع ونواهيه.

ومندوب ومستحب إبداع ما يلزم لمندوبات ومستحبات الدين والدنيا.

ومكروه ابداع وابتداع ما يؤدي إلى المكروه دينيا ودنيويا.

ومباح إبداع وابتداع كل ما يدخل في المباحات من أمور الدين والدنيا (٥).

وإذا كان الإبداع، حتى في الإطار الديني، مفتوحة أمامه الأبواب فـيـمـا لايخالف مبادىء الدين وأحكام الشريعة. . فمن باب أولى يكـون الحـال مـع الإبداع في سياسات الدنيا وشئون العمران.

ويلفت النظر، ويستدعي التأمل، أن ذلك لم يكن موطن خلاف بين فقهاء الإسلام أو في مذاهب الإسلاميين. . فحتى علماء «مدرسة الأثر»، الذين تحرج الكثيرون منهم في استخدام «الرأي» و«القياس» و«التأويل» وأشباهها من سبل النظر والبحث والاستنباط، رأيناهم يفتحون الباب للإبداع في السياسات، بل ويجعلون السياسات التي يبدعها العقل الإنساني جزءا من السياسة الشرعية، حتى وإن لم يرد لها ذكر في الكتاب أو السنة، مادامت لا تخالف ما جاء فيهما من نصوص ومبادىء وأحكام. . فحثوا على الإبداع «الموافق للشـرع»، ولـم يكتفوا بما «نطق به الشرع». ولقد حدثت «مناظرة» بين الإمام السلفي أبي الوفاء علي بن عقيل محمد بن عقيل البغـدادي «٤٣١ ـ ٥١٣ هـ ـ ١٠٤٠ ـ ١١١٩م» وبين أحد فقهاء الشافعية، قال فيها ابن عقيل كلاما نفيسا، عن «شرعية» الإبداع

الإنساني في السياسة، مادام لم يخالف الدين، حتى وإن لم يأت به الوحي ولم ينطق به رسول.

قال ابن عقيل - في بيان المعنى الحق لقول الفقيه الشافعي: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع».

«السياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولانزل به وحي. فإن أردت بقولك: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» أي: لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين.. ما كان رأيا اعتمدوا فيه على المصلحة» - مما لم ينطق به الشرع.

ولقد عقب ابن القيم على أهمية هذه القضية، وخطورة الآثار المترتبة على الخلاف فيها.. فقال:

«وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها، مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع. والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة، والتطبيق بين الواقع وبينها. إن الله قد أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته واماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده: إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها، التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها. وهل يظن بالشريعة، الكاملة خلاف ذلك؟!

إننا لا نقول : إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها ، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي ، وإلا فإذا كانت عادلة فهي من الشرع . . فالسياسة نوعان : سياسة ظالمة ، فالشريعة تحرمها ، وسياسة عادلة ، تخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهي من الشريعة ، علمها من علمها ، وجهلها من جهلها . . وهذا أصل من أهم الأصول وأنفعها» (٦)! .

فالإبداع الإسلامي في السياسات ، ليس فقط مطلوبا ، وإنما هو ـ إذا تحقق به العدل والقسط ـ جزء من الشريعة الكاملة ، وباب من أبوابها ، حتى وإن لم ينزل به الوحي أو ينطق به الرسول ، صلى الله عليه وسلم . . !

المقاصد العظمى

ذلك هو الموقف الإسلامي من «الإبداع . . والابتداع» .

فمن الأفعال الإنسانية ما هو محاكاة وتقليد واتباع .

ومنها ما هو إبداع وتجديد . . أي إنشاء واختراع لا على مثال سابق . . وإذا كان هذا الإبداع مخالفا لما أمر به الله ، سبحانه وتعالى ، أو رسوله ، صلى الله عليه وسلم ، فتلك هي «بدعة الضلالة . . المذمومة» إسلاميا .

أما إن كان الإبداع واقعا تحت عموم ما ندب الله إليه ، ودعا إليه الرسول ، فهو في حيز الممدوح . . وكذلك إذا كان الإبداع فيما لا يخالف أمر الله ورسوله ، فهو محمود ، حتى وإن لم ينزل به وحي ولم يرد فيه حديث .

وإذا كانت عمارة الأرض هي المقاصد العظمى من وراء استخلاف الله للإنسان ، فإن الإبداع الإنساني في سفر ميادين العمران البشري داخل في السبل والآليات التي لابد منها لتحقيق مقاصد هذا الاستخلاف . . شريطة ألا يخالف هذا الإبداع دينا ثابتا في البلاغ القرآني أو في البيان النبوي لهذا البلاغ .

ولأن المسلمين قد أجمعوا على جواز وصف الإنسان بـ «العلم» و«العالم» ، مع أنها من صفات الله ، سبحانه وتعالى ، الذي ليس كمثله شيء ، لا في الذات ولا في الصفات . . وذلك وعيا منهم باختلاف المضامين والمفاهيم في الصفة ، عندما يوصف بها الله ، عنها عندما يوصف بها الإنسان ، فعلم الله كلي ومحيط وسبب في وجود الموجودات . . بينما علم الإنسان جزئي ونسبي ومعلول

ومسبب عن الموجودات. لأن المسلمين صنعوا ذلك، دون تحرج، رأينا علماءنا يميزون بين الإبداع الإلهي - والله «بديع السموات والأرض» وبين الإبداع الإنساني، قائلين: «إن الإبداع إذا استعمل في الله تعالى، فهو: إيجاد الشيء بغير آلة، ولا مادة، ولا زمان، ولا مكان. وليس ذلك إلا لله» (٧).. بينما الإبداع الإنساني له آلياته، ومواده، وهو داخل في الزمان والمكان.

وهكذا تميز منهاج النظر الإسلامي، في هذا المبحث، بالجرأة والدقة، عندما لم يقف عند حدود المصطلحات، وإنما عين الفروق في مضامين المصطلحات ومفاهيمها، فحافظ على أرقى مستويات التنزيه والتجريد في صفات الذات الإلهية، في نفس الوقت الذي فتح فيه أمام الإنسان المسلم أوسع الأبواب للإبداع والابتداع فيما لا يخالف ما جاء به البلاغ القرآني والبيان النبوي من أحكام الإسلام.

الهوامش:

(١) رواه مسلم والنسائي وأبو داود والدارمي وابن ماجة والإمام أحمد.

(٢) رواه أبو داود. (٣) رواه البخاري، ومالك في «الموطأ».

(٤) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد.

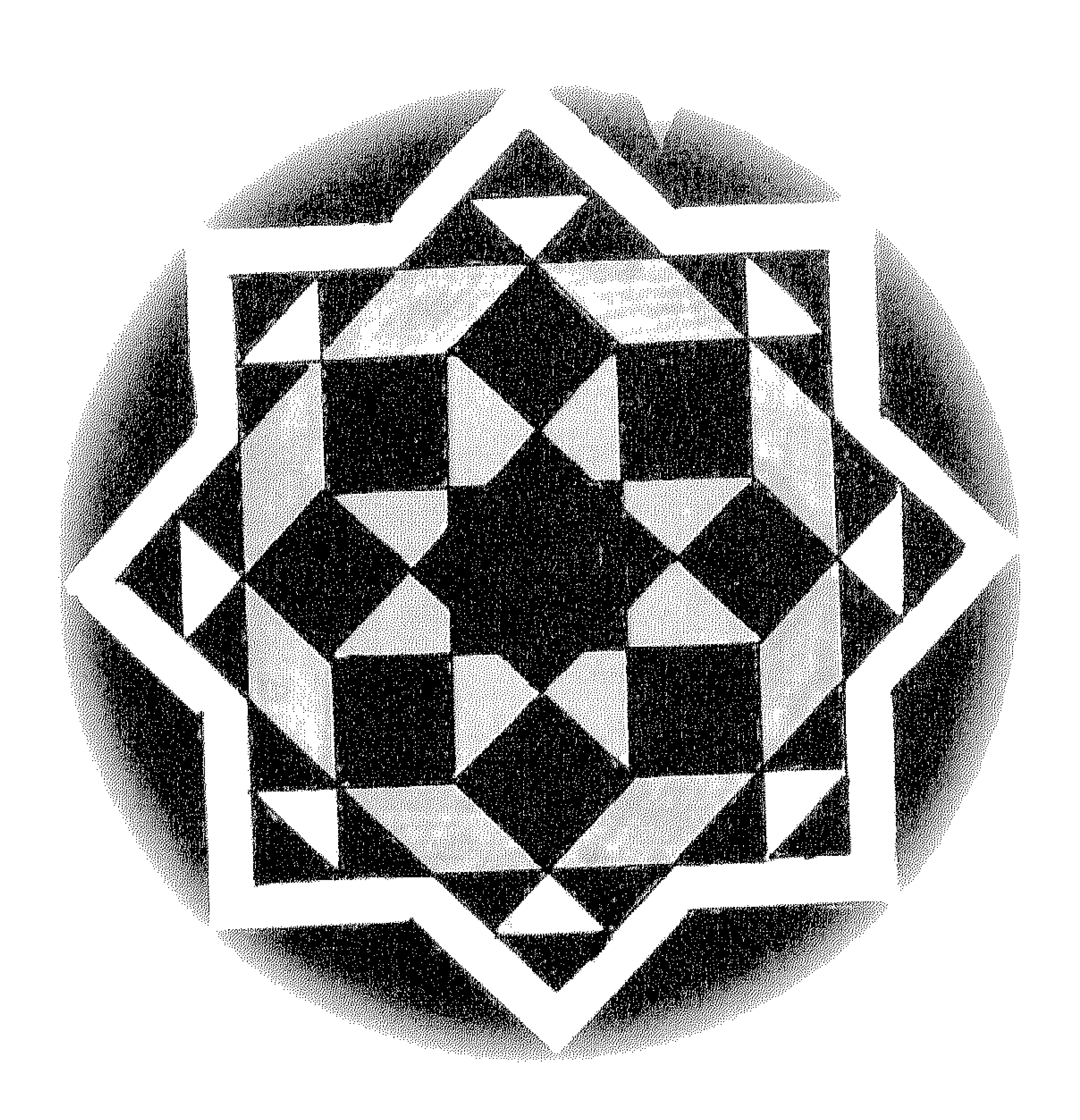
(٥) انظر في ذلك: الراغب الأصفهاني «المفردات في غريب القرآن» - مادة «بدع» طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م. والتهانوي «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة الهند سنة ١٨٩١م. وابن منظور «لسان العرب» طبعة دار المعارف - القاهرة.

(٦) ابن القيم «أعلام الموقعين» جـ٤ ص ٣٧٢, ٣٧٣. ٣٧٥. و«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» ص ١٧- ١٩, ٥ تحقيق: د. جميل غازي.

(٧) (المفردات في غريب القرآن) - مادة «بدع».

الفصل الثاني

حتى نتجاوز المفاهيم القديمة



الاجتهاد والعقلانية المؤمنة*

لا وحي بعد القرآن ولا نبوة بعد محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ هذه هي شريعة الرسالة الإسلامية، ختام كل الرسالات. فقد احتفظت هذه الشريعة بالثبات في كل الأحكام ولكنها أتاحت الفرصة لكل ما هو متغير في شئون الدنيا بحيث فتحت باب الاجتهاد أمام العقل المؤمن.

لقد وقفت الشريعة الإسلامية عند «التفصيل» في الأحكام لما هو «ثابت»، و«الإجمال» في الأحكام لما هو متغير فاكتفت إزاء المتغيرات من شئون الدنيا بما يمثل فلسفة للتشريع والتقنين.. وذلك حتى لا ينسخ التطور الاحكام الإلهية إن هي فصلت وقننت لهذه المتغيرات وأيضا حتى لا تحدث قطيعة معرفية في فلسفة التشريع بين الفقه المتطور وبين ثوابت الشريعة وروحها المتميزة. فاحتفظت الشريعة الإلهية بالثبات الذي حقق لها التواصل في حضارة الأمة وفقه فقهائها عبر الزمان والمكان.. وواكب الفقه كل المستجدات مع التزامه بفلسفة التشريع الإسلامية وهو يقنن لكل جديد، فكان كالفروع النامية التي تظلل المساحات الجديدة في الواقع المتطور مع استمدادها روح التشريع الإسلامي من المنابع والجذور.

ولهذه الحقيقة من حقائق الوسطية الجامعة بين الثوابت والمتغيرات.. بين الشريعة ـ التي هي وضع إلهي ثابت ـ وبين الفقه ـ الذي هو اجتهاد الفقهاء في إطار الشريعة الثابتة ـ لهذه الحقيقة كان «الاجتهاد» فريضة كفائية من فرائض الإسلام يجب على الامة أن تخصص له من علمائها من ينهض بفريضته، وإلا وقع عليها الإثم بكاملها.. وغير آيات التدبر والتعقل والتفكر والنظر، ففي القرآن الكريم أيضا «ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» النساء ٨٣ ـ وفيه «وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم

* العربي ـ العدد ٤٤٦ ـ يناير ١٩٩٦م

إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» ـ التوبة ١٢٢ . . وحتى في عصر البعثة النبوية عندما كان البلاغ القرآني والبيان النبوي يجيبان عن علامات استفهام المجتمع المسلم، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يرسي قواعد الاجتهاد الاسلامي، ليس بمجرد السماح به، بل بالحث عليه والترغيب فيه . . فهو القائل: «من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد».

ومن نعم الإسلام على العقل المسلم أنه لم يحظر عليه الاجتهاد في ميدان يستطيع الاجتهاد فيه، فباستثناء الغيب وما لا يستطيع العقل أن يفقه كنهه أو يستقل بإدراكه . . فتح الإسلام أمام العقل المسلم آفاق الاجتهاد . ففي النصوص قطعية الدلالة والثبوت هناك اجتهاد في فهمها وفي تقعيد وتقنين أحكامها، وفي تنزيل هذه الأحكام، وفي النصوص ظنية الدلالة هناك اجتهاد في دلالتها . . وفي النصوص ظنية الثبوت هناك اجتهاد في ثبوتها . . أما ما لا نص فيه، فأبواب الاجتهاد فيه مفتوحة لقياس أحكامه على غيره مما فيه أحكام نصية وبينهما علاقات . . ولأن الاجتهاد الإسلامي فريضة إسلامية، تحولت في الحضارة الإسلامية إلى علم من علوم الإسلام فإن قواعدها وضوابطها وشروطها قد صانتها، ويجب أن تصونها دائما وأبدا، عن الأدعياء وعن الأعداء . . فهذا العلم ككل العلوم الإسلامية مؤسس على الكتاب والسنة، والغاية منه تحقيق إسلامية الفكر الإسلامي في كل ميادين الاجتهاد . . ولعل في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى معاذ بن جبل، حول الاجتهاد في أحكام القضاء ـ عندما ولاه «اليمن» ـ ما يمثل بواكير التقعيد والضبط للاجتهاد الإسلامي، المؤسس على القرآن الكريم، وسنة الرسول، عليه الصلاة والسلام . . فلقد سأل الرسول معاذا عن سبل استنباطه للاحكام التي سيقضي بها بين الناس قائلا: «بم تقضي؟» فقال: بكتاب الله . فسأله: «فإن لم تجده في كتاب الله؟» فقال: أقضي بما قضى به رسول الله . فسأله: «فإن لم تجده فيما قضى به رسول الله؟ فقال: أجتهد رأيي ولا آلو . وعند ذلك، قال الرسول، صلى الله عليه وسلم: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله».

وانطلاقا من هذا العلم، الذي عرفوه ـ في اصطلاح الأصوليين ـ بأنه «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي» . . وميزوا فيه بين الاجتهاد

في العلوم الشرعية، والذي يلزم له: معرفة الأصول - كتابا وسنة - ومعرفة الاستنباط منها - بالقياس.. وبين الاجتهاد في العلوم العقلية، والذي يلزم له: معرفة الدلائل العقلية.. ومعرفة وجه الاستنباط منها.. كما وضعوا له شروطا يوفر اجتماعها لأهله القدرة على الوفاء بما يقتضيه وذلك من مثل:

١ - التمكن من اللغة، حتى يمكن إدراك أسرار التركيب القرآني ومقاصد السنة النبوية.

٢ - الفهم والتدبر لآيات الأحكام في القرآن ولناسخه ومنسوخه وعامه وخاصة.. ومطلقه ومقيده - وكذلك فقه السنة وعلومها رواية ودراية.. سندا ومتنا.

٣ - والمعرفة بأصول الفقه واجتهادات أئمته ومسائل الإجماع والقياس فيه.

٤ - والحذق لروح التشريع وفلسفته ولمقاصد الشريعة على النحو الذي يكوّن ملكة الاجتهاد لدى المجتهد.

وإذا كانت هذه الشروط التي اشترطها العلماء في المجتهد الذي يستحق ولوج باب الاجتهاد قد استقرت في قواعد هذا العلم بتراثنا الإسلامي فإن دواعي وضرورات الاجتهاد الإسلامي خالدة ومتجددة تأبى إغلاق بابه ما دامت للإنسان حياة وتكاليف في عمران هذه الحياة.. فمن دواعي الاجتهاد وضروراته:

١ - خلود الشريعة الإسلامية لختمها الشرائع الإلهية للرسل، الأمر الذي يحتم الاجتهاد للمستجدات كي تظل الشريعة وافية بإسلامية الحياة ومحققة اقتران الحكم الإلهي بالواقع المعيش.

٢ - وعالمية الرسالة المحمدية الأمر الذي يحتم الاجتهاد للواقع المختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأمم والأعراف.

٣ - وطروء البدع على أحكام الشريعة - بالزيادة والنقصان بمرور الأزمنة - الأمر الذي يحتم الاجتهاد لإزالة البدع، وكشف الوجه والجوهر الحقيقي لشريعة الإسلام.

٤ - وتناهي نصوص الأحكام - في الكتاب والسنة - ولا نهائية المشكلات والوقائع المستجدة في الحياة الأمر الذي يحتم الاجتهاد لاستنباط فروع جديدة

تستجيب للمستجدات الجديدة كي تضبط حركتها بأحكام الإسلام.

وإذا كان علماء الإسلام قد ميزوا في مراتب المجتهدين بين ثلاث مراتب: الأولى: مرتبة الاجتهاد المطلق، الذي «يستنبط» صاحبه الاحكام من المنابع ـ الكتاب والسنة ـ مباشرة. والثانية: مرتبة الاجتهاد في المذهب، الذي «يستنبط» صاحبه الأحكام من «قواعد» إمام المذهب. والثالثة: مرتبة اجتهاد الفتوى، التي تقف عند حدود «الترجيح» بين «أقوال» إمام المذهب.. فإن الاجتهاد، على إطلاقه، قد ظل سنة مستمرة على مر تاريخنا الحضاري، لم يخل منه عصر ـ مثله في ذلك مثل التجديد، الذي تحدث عنه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها».

لكن هذا التاريخ الحضاري الإسلامي قد شهد عصور ازدهار للاجتهاد، مثل الاجتهاد فيها «القاعدة».. وشهد عصور تراجع، كان الاجتهاد فيها «الاستثناء».. كما صعد الاجتهاد في عصور الازدهار إلى مرتبته الأولى ـ الاجتهاد المطلق ـ وهبط في عصور التراجع إلى المرتبة الثانية أو الثالثة ـ اجتهاد المذهب.. أو اجتهاد الفتوى.

ولما كانت اليقظة الإسلامية المعاصرة إنما تمثل مشروعا للإحياء الحضاري والتجديد الفكري، تواجه به جمود وتقليد التخلف الموروث عن عصور التراجع الحضاري، وانفلات التغريب وتفريط دعاة التقليد للنموذج الغربي.. فإن الاجتهاد الاسلامي المضبوط بضوابط هذا العلم الإسلامي هو سبيل اليقظة الإسلامية المعاصرة، والذي تستعيد به فعالية المنابع الجوهرية والنقية للإسلام، بعد إزاحة البدع من على وجهها.. وهو أداة تنمية «العقلانية ـ الإسلامية ـ المؤمنة» القادرة على فقه الأحكام وفقه الواقع، وعلى عقد القران بينهما.

عقلانية الإسلام

وإذا كانت «العقلانية الغربية» ـ في حقبتها اليونانية ـ قد انفصلت عن «الوحي.. والنقل» لغيبة الوحي والنقل عن مجتمعها اليوناني.. وإذا كانت «العقلانية الأوربية» ـ في طورها الحديث والمعاصر ـ قد تمردت على الكنيسة

ولاهوتها . . فإن هذا الفصام النكد قد برئت منه حضارة الإسلام، فكانت عقلانية الإسلام ثمرة من ثمرات النظر والتدبر والتفكر التي أوجبها القرآن، كما كانت محكومة ـ ككل ملكات الإنسان النسبية ـ بالعلم الإلهي المطلق والمحيط، ومتخصصة في الميادين التي يستطيع العقل الإنساني أن يستقل بإدراك حقائقها ومعارفها وقوانينها .

وإذا كان الإمام أبو حامد الغزالي قد شبه العقل بالبصر، والشرع بالنور، وقال : «إن أهل السنة قد تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . . فمثال العقل : البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن : الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء . فالمعرض عن العقل، مكتفيا بنور القرآن، مثاله : المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور»، فإن الإمام الشهيد حسن البنا قد قال : «إن الإسلام لم يحجر على الأفكار ولم يحبس العقول . . بل جاء يحرر العقل، ويحث على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح النافع من كل شيء «والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها» . . ولقد يتناول كل من النظر الشرعي والنظر العقلي ما لا يدخل في دائرة الآخر، ولكنهما لن يختلفا في القطعي فلن تصطدم حقيقة علمية بقاعدة شرعية ثابتة، ويؤول الظني منها ليتفق مع القطعي، فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالاتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار . . وإذا كان العقل البشري قد تذبذب بين : طور الخرافة والبساطة والتسليم المطلق للغيب . . وطور الجمود والمادية والتنكر لهذا الغيب المجهول . . وكلا هذين اللونين من ألوان التفكير خطأ صريح وغلو فاحش، وجهالة من الإنسان ـ بما يحيط بالإنسان ـ فلقد جاء الإسلام الحنيف يفصل القضية فصلا حقا، فجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل .

إن المجتمع الإنساني لن يصلحه إلا اعتقاد روحي يبعث في النفوس مراقبة الله. . في الوقت الذي يجب على الناس فيه أن يطلقوا لعقولهم العنان لتعلم وتعرف وتخترع وتكتشف وتسخر هذه المادة الصماء، وتنتفع بما في الـوجـود من خيرات وميزات. . فإلى هذا اللون من التفكير، الذي يجمع بين العقليتين، الغيبية والعلمية، ندعو الناس».

هكذا استقر الرأي في تراثنا الحضـاري عـلـى أن الاجتهاد هو اداة البعـث الاسلامي وسبيل الإحياء والتجديد. . وعلى أن العقلانية الإسلامية ـ الجامعة بين العقل والنقل ـ هي أداة هذا الاجتهاد. وعـلـى هذا الدرب سارت يقظتنـا الإسلامية الحديثة والمعاصرة، رافضة غلو الإفراط والتفريط.

وكما لا يقيم الإسلام تناقضا بين عالم الغيب وعالم الشهادة ـ في مصـادر المعرفة ـ بل يجمع بينهما، جاعلا كتاب الله المقروء ـ الوحي ـ وكتابه المنظور ـ الكون ـ مصدرين للمعرفة الإنسانية. وكما لا يقيم تناقضا بين «العقل» و«النقل» ـ في سبل المعرفة ـ بل يجمع بينهما، مع إضافة «الحواس» و«الوجدان» إليهما، كهدايات أربع يهتدي بها الإنسان. . فإن المنهاج الإسلامي لا يقيم تناقضا بـين المنابع ـ كتاب وسنة ـ وبين ثوابت التراث التي تأسست علـى هذه المنابع، مميزا بين هذه الثوابت وبين المتغيرات والمذهبيات التي ارتبطت بتجارب تجاوزها تطور التاريخ. . وحول هذه الحقيقة كانت دعوة الإمام محمد عبده إلى «تحرير الفكر من قيد التقليد. وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبـل ظـهـور الخـلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى. . ». . وكانت كلمات الإمـام البنا التي قال فيها: «إن أساس التعاليم الإسلامية ومعينها هو كتاب الله تبارك وتعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وإن كثيرا من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدتها والشـعـوب التي عاصرتها، ولهذا يجب أن تستقي النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي، معين السهولة الأولى، وأن يفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون من السلف الصالح رضوان الله عليهم، وأن نقف عند هذه الحدود الربانية النبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيدنا به الله، ولا نلزم عصرنا لون عصر لا يتفق معه والإسلام دين البشرية جمـعـاء». فهو اجتهاد يرى فيـه

العقل المسلم واقعه المعاصر في ضوء منابع الإسلام دونما تقليد لتجارب تاريخية، أو جمود عند فكر وسيط تجاوزه التاريخ.. وبغير هذا المنهاج لا نفهم حكمة خلود فريضة الاجتهاد.. ولا حكمة الاستمرارية لسنة التجديد، سنة لا تبديل لها ولا تحويل.. ولا مكانة العقل المسلم في الاجتهاد والتجديد.

المساواة في الإسلام*

المساواة هي تشابه المكانة الاجتماعية والحقوقية والمسئوليات والفرص للناس في المجتمع على النحو الذي تقوم فيه الحالة المتماثلة فيما بينهم. فكيف نظر الإسلام إليها؟

سوّى الشيء بالشيء: جعله ومثله سواء، فكانا مثلين، وفي القرآن الكريم «بلى قادرين على أن نسوي بنانه». وسواء: تدل على معنى التوسط والتعادل، يقال: فلان وفلان سواء، أي متساويان، وقوم سواء، أي متساوون.

ولقد شاع الحديث عن المساواة، في فكر الحضارة الغربية، منذ أن أعلنت مبدأ من مبادىء حقوق الإنسان في الإعلان الذي أصدرته الثورة الفرنسية لذلك سنة ١٧٨٩م، فدخلت منذ ذلك التاريخ في الكثير من الدساتير والمواثيق الدولية.

ميادين المساواة

أما ميادين المساواة فعادة ما يذكر فيها: المساواة السياسية، والمساواة الاقتصادية، والمساواة المدنية، والمساواة الاجتماعية. ويجري الحديث عنها في علاقات المواطنين الداخلية، وبين الأمم والدول، وبين الأجناس والقوميات والشعوب.

وبعض المذاهب والفلسفات قد نحت منحى خياليا في الحديث عن تصوراتها لتطبيقها مبدأ المساواة بين الناس، فتصورت إمكان تحقيق التماثل الكامل والتسوية الحقيقية بين الناس في كل الميادين، وبالتحديد في الميادين الاقتصادية ـ شئون المال والثروة والمعاش ـ وفي الميادين الاجتماعية التي تتأثر أوضاعها ومراتبها عادة بأوضاع الاقتصاد والمعاش والأموال والثروات.

لكن هذه التصورات قد استعصت على الممارسة الواقعية وعلى التطبيق في

---

*العربي ـ العدد ٤٢٢ ـ يناير ١٩٩٤م

أي مجتمع من المجتمعات، حتى تلك التي حكم فيها أنصار هذه المذاهب والفلسفات.

ولعل أقرب التصورات إلى الدقة والواقعية في مذهب المساواة وإمكان وضع مبدئها في الممارسة والتطبيق، هو التصور الذي يميز بين:

أ ـ المساواة بين الناس أمام القانون على النحو الذي ينفي امتيازات المولد، والوراثة، واللون، والعرق، والجنس، والمعتقد.

فهذه المساواة ممكنة بل وضرورية وواجبة التحقيق والتطبيق، وهي قد تحققت بدرجات كبيرة في عديد من المجتمعات.

ب ـ والمساواة في تكافؤ الفرص أمام سائر المواطنين، وسائر الأمم والقوميات وسائر الدول. المساواة في تكافؤ الفرص المتاحة بمختلف الميادين، وذلك حتى يكون التفاوت ثمرة للجهد الذاتي والطاقة المتاحة، وليس بسبب التمييز والقصر والحجب أو الامتياز، وهذه المساواة ممكنة، وهي هدف يستحق الجهاد في سبيل تحقيقه، في الإطار الاجتماعي والدولي على السواء.

ج ـ أما المساواة فيما بعد الفرص المتكافئة فإنها هي التي تعد خيالا وحلما يستعصي على التحقيق ويناقض السنن والقوانين الحاكمة لسير الاجتماع والعمران.

تفاوت الطاقات

ففي المجتمع الذي تتكافأ فيه فرص تحصيل واكتساب وامتلاك العلم، والمال والاشتغال بالشئون العامة سياسية واجتماعية، نجد الطاقات لدى الناس متفاوتة ومن ثم تتفاوت أنصبتهم وحظوظهم في الملك والكسب والمحصول، بسبب تفاوت طاقاتهم المادية والذهنية والإرادية.. وغيرها.. فالمساواة في الفرص المتكافئة لا تثمر مساواة في مراكز الناس المالية والاجتماعية لتفاوت القدرات الموروثة والذاتية والمكتسبة بين هؤلاء الناس، فالمساواة في تكافؤ الفرص لا تثمر بالضرورة مساواة في أنصبة الناس وحظوظهم من هذه الفرص!.

وحتى المأثورة الإسلامية، التي يحسب بعض الناس أنها تقنن للمساواة المطلقة والتماثل المطلق بين كل الناس في كل الميادين، مأثورة «الناس سواسية

كأسنان المشط» . . حتى هذه المأثورة لا تشهد لهذا المعنى في المساواة المطلقة ، إذا نحن أكملنا قراءة نصها ، فنصها الكامل يقول : «الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى!» . . فهي لم تغفل الحديث عن التفاصل والتمايز والتفاوت بين الناس ، وإنما هي أكدت على حقيقة : ولادة الناس جميعا متساوين تمام المساواة ، فهم يولدون على الفطرة ، صفحاتهم بيضاء ، ثم بعد ذلك تتفرق بهم السبل وتتفاوت الأنصبة ، والمأثورة تدعو إلى حقيقة ثانية ، وهي : أن تكون التقوى هي معيار التفاضل والتمايز والتفاوت ـ والتقوى هي اتقاء كل ما هو سلبي ـ فهي معنى جامع لعمل المعروف وتجنب المنكر .

فهي ـ كما رأينا ـ جامعة لما فيه المساواة ، ولما فيه التمايز والتفاضل ، مع التزكية لتأسيس التفاضل على التقوى ، أي على المشروع والشرعي من الأسباب! .

وإذا جاز لنا أن نصور المساواة العادلة والممكنة بين الفرقاء المختلفين في مجتمع من المجتمعات أو بين الأمم والقوميات والحضارات وفي المجتمع الدولي فإن صورة أعضاء الجسد الواحد هي هذه الصورة للمساواة العادلة .

فإسهام كل عضو من الأعضاء في حياة الجسد وحيويته ليس متماثلا ولا متساويا ، وحظ كل عضو ونصيبه من رصيد حياة الجسد وحيويته ليس متماثلا ولا متساويا ، لكن علاقة كل الأعضاء بكل الجسد هي علاقة «التوازن» ـ وليست علاقة «المساواة»! . . فالتوازن والارتفاق الذي يصبح فيه كل عضو فاعلا ومنفعلا ومتفاعلا مع الآخرين وكأنه المرفق الذي يرتفق به وعليه الآخرون كما يرتفق هو بهم وعليهم ، مع التفاوت في الحظوظ والمقادير والدرجات في عملية الارتفاق والتوازن هذه ، إن هذه الصورة هي الممكنة والحقيقية والعادلة في مبدأ المساواة بالميادين التي تتفاوت في تحصيلها طاقات الناس وتتفاوت فيها أيضا احتياجاتهم لما يحصلون من هذه الميادين! .

توازن لا مساواة

ولعل هذه الحقيقة الاجتماعية والسنة الحاكمة في العمران البشري ـ سنة «التوازن» لا «المساواة المطلقة» ـ هي التي قادت المجتمعات التي طمعت في تحقيق

المساواة المطلقة إلى الإخفاق والإحباط .

ولعلها هي التي جعلت مذهب الإسلام الاجتماعي لا ينكر حقيقة تميز المجتمع إلى طبقات اجتماعية مع التأكيد على ضرورة الحفاظ على أن تكون العلاقة بينها عند مستوى «العدل . . الوسط . . التوازن» وفي كلمات الإمام علي بن أبي طالب (٢٣ ق . هـ ـ ٤٠ هـ ـ ٦٠٠ ـ ٦٦١م) إلى واليه على مصر الأشتر النخعي «٣٧ هـ ـ ٦٥٧م» ـ في عهد توليته ـ الذي يعد من قمم الوثائق الفكرية والسياسية والاجتماعية والإدارية في تراثنا الإسلامي . في كلماته يقول : «واعلم أن الرعية طبقات ، لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض ، فمنها : جنود الله ، ومنها : كتاب العامة والخاصة ، ومنها : قضاة العدل ، ومنها : عمال الانصاف والرفق ، ومنها : أهل الجزية والخراج ، من أهل الذمة ومسلمة الناس ، ومنها : التجار وأهل الصناعات ، ومنها : الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة ، فالجنود حصون الرعية وسبل الأمن ، ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج ، ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب ، ولاقوام لهم جميعا إلا بالتجار وذوي الصناعات» ! .

فهي كلمات ترسم لوحة الحقيقة الاجتماعية لمذهب الإسلام الاجتماعي ، التعددية القائمة علاقات أطرافها على «التوازن» فلا قيام لطرف منها إلا بالارتفاق على الجميع ! .

الدفع وليس الصراع

ولهذه الحقيقة من حقائق معنى المساواة في مذهب الإسلام ، كان «الدفع» وليس «الصراع» هو السبيل الذي يزكيه الإسلام طريقا لتصحيح الخلل الاجتماعي في علاقات الطبقات ، فإذا حل «الخلل الاجتماعي» محل «التوازن الاجتماعي» في العلاقة بين الطبقات ، كان «الدفع» ـ الذي يزيل الخلل ، ويعيد التوازن بين الفرقاء مع الاحتفاظ بسنة التعدد ـ هو السبيل الإسلامي للحراك الاجتماعي ، وليس «الصراع» ، الذي يعني صرع ونفي الآخر ، والانفراد بالوجود والثمرات ، فالصراع الاجتماعي والطبقي ـ كما عرفته مذاهب الحضارة

الغربية ـ قد استهدف مساواة ينفرد فيها طرف ـ البورجوازية ـ في الليبرالية ـ والبروليتاريا ـ في الشمولية الماركسية ـ بالوجود والثمرات، بعد نفي النقيض، أما «الدفع» في المفهوم الإسلامي، فهو حراك اجتماعي يغير مواقع الفرقاء المختلفين، ويعيد العلاقة بينهم إلى مستوى «التوازن ـ الوسط ـ العدل» عندما ينفي «الخلل ـ الظلم» ودون أن ينفي الآخر أو يصرعه بالصراع!..

فالصراع يعني نفي الآخر «**فترى القوم فيها صرعى، كأنهم أعجاز نخل خاوية**» ـ الحاقة: ٧.

أما الدفع فإنه تغيير للمواقع، دون نفي التعددية والتمايز «**ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم**» ـ فصلت: ٣٤.

فهو سبيل الحراك الاجتماعي ـ وليس الصراع الاجتماعي والطبقي ـ المتسق مع مذهب الإسلام الاجتماعي، الذي يرى المساواة «توازنا» و«عدلا» بين فرقاء متمايزين ـ يتأسس تمايزهم على المشروع والحلال من الأسباب والتصرفات ـ ولا يراها مساواة مطلقة فيما تتفاوت فيه ـ بالطبع والكسب ـ القدرات والاحتياجات.

العقلانية الإسلامية *

أيهما أجدر بالتقييم والاهتمام العقل أم النقل؟ حول هذه الثنائية دارت معارك المفكرين المسلمين ـ وقد شارك فيها الساسة أيضا، وانقسم الرأي بين مؤيد لهذا الموقف ومشايع لذاك، فهل وصل الفريقان إلى يقين؟

في الحضارة اليونانية القديمة.. وكذلك في صورتها الحديثة ـ الحضارة الغربية المعاصرة، انحاز الفلاسفة إلى «العقل» و«براهينه» بوصفهما أداة وحيدة لادراك الحقيقة في الظواهر والأشياء.

ففي المجتمع اليوناني، كانت السيادة للوثنية.. ولم يكن هناك «وحي» الهي، ولا «نقل» ديني ينافس «العقل» أو يزامله في ميادين التفلسف والتأمل والتفكير.

ولأن النهضة الحضارية الغربية ـ رغم تبلورها في مناخ مسيحي ـ كانت علمانية الروح والجوهر والطابع.. وبسبب رفض اللاهوت المسيحي ـ كما تبلور في الكنيسة الكاثوليكية الغربية ـ اعتماد «العقل» سبيلا إلى «الايمان» ـ فقد جاءت هذه النهضة الحضارية الغربية الحديثة امتدادا للموقف اليوناني القديم، في الاعتماد على «العقل» وحده أداة للتفلسف والتأمل والتفكير.

تلك قسمة تميزت بها الفلسفة والابداع الفلسفي في الحضارة الغربية، منذ اليونان وحتى عصرنا الحديث.. فالعقل، وحده هو أداة الفلسفة والتفلسف.. و«الوجدان.. والنقل» وحدهما، السبيل إلى التدين والإيمان!

---

* العربي ـ العدد ٣٤١ ـ أبريل ١٩٨٧

وإذا كان هذا الموقف قد عرف طريقه إلى شريحة من شرائح تيار الفلسفة والتفلسف في تراثنا العربي الإسلامي.. فان القطاع الأعظم من تيار الفلسفة الإسلامية قد اتخذ من هذه القضية موقفا متميزا ومغايرا.. فالتيار العقلاني في حضارتنا العربية الاسلامية ـ وفرسانه «المعتزلة» بخاصة، و«أهل العدل والتوحيد»، بعامة ـ قد انطلقوا، على درب التفلسف والابداع الفلسفي، من «النقل»، أي القرآن الكريم الذي أعلى مقام العقل، واستفادوا من اقتصاد الاسلام في الحديث عن «الغيبيات»، فصاغوا ـ قبل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية، وربما للمرة الأولى في تاريخ الفكر الفلسفي ـ صاغوا «علم الكلام الاسلامي» ـ «علم التوحيد» ـ فلسفة اسلامية مؤسسة على الوحي الالهي، فيها تزامل «العقل» و«النقل»، وتآخت «الحكمة» و«الشريعة»، وجاورت «العقليات» السمعيات وشد التوحيد في الألوهية من أزر «الطبائع والسببية».. واستطاعوا بهذه العقلانية الاسلامية المتميزة النهوض بمهمة مجادلة الفلاسفة واللاهوتيين من أبناء الملل الأخرى، فوظفوا الفلسفة – للمرة الأولى في التاريخ ـ سلاحا بيد الدين، وكان لهم، في هذا الميدان، فضل نشر الإسلام في البلاد التي ازدهرت فيها الأبنية الفكرية التي استرشدت بميراث اليونان الفلسفي والمنطقي في المناظرة والجدال.

صنع هذا التيار العقلاني قسمة العقلانية الإسلامية في حضارتنا، تلك التي أدهشت مفكري الغرب من تميزها بالتدين، فكتب الفريد جيوم يقول: «ان قوة الحركة الاعتزالية مردها.. اقامة علم الكلام الإسلامي على أسس ثابتة من الفلسفة، مصرين في الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية.. مع وجوب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية..».

وعلى عكس المسيحية وحضارتها الغربية، التي وقفت فلسفتها عند «العقل» ـ في معادة «للنقل» ـ ودعا دينها إلى أن يؤمن المؤمن بما يلقى إلى قلبه دون نظر عقلي ـ على حد قول القديس أنسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩م) ـ جعل المعتزلة «النظر» أول واجبات الإنسان لأن النظر العقلي هو سبيل معرفة الله والإيمان به، وعليهما

يترتب الإيمان بالرسالة والرسل والوحي والكتاب . . ومن هنا جاء اعتمادهم على «العقل» مع الكتاب والسنة والإجماع . . بل تقديمه عليها لا تقديم تفضيل ، وإنما تقديم ترتيب فقالوا ان «الادلة : أولها : دلالة العقل ، لان به يميز بين الحسن والقبيح ، ولأن به يعرف آن الكتاب حجة ، وكذلك السنة ، والاجماع ، وربما يتعجب من هذا الترتيب بعضهم ، فيظن أن الأدلة هي : الكتاب والسنة ، والاجماع ، فقط ، أو يظن أن العقل اذا كان يدل على أمور فهو مؤخر ، وليس كذلك ، لأن الله تعالى لم يخاطب الا أهل العقل ، ولآن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة ، والاجماع ، فهو الأصل في هذا الباب ، وان كنا نقول : ان الكتاب هو الأصل من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام . . ومتى عرفنا ، بالعقل ، إلها منفردا بالألوهية ، وعرفناه حكيما ، نعلم في كتابه أنه دلالة ، ومتى عرفناه مرسلا للرسول ، ومميزا له ، بالأعلام المعجزة ، من الكاذبين ، علمنا آن قول الرسول حجة . وإذا قال صلى الله عليه وسلم : «لا تجتمع أمتي على خطأ (١) وعليكم بالجماعة» (٢) ، علمنا أن الاجماع حجة .

فاعتماد العقل هنا ، وتقديمه ، ليس غضا من شأن «النقل» بل مؤازرة ومؤاخاة وتأييدا ، فهم لم يقولوا بانفراد العقل بالمعرفة ، وإنما اعتمدوه دليلا لمعرفة الأصول الشرعية ، فعندهم ـ كما يقول الماوردي «٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ ـ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥م» ـ : أن «السبب المؤدي إلى معرفة الأصول الشرعية والعمل بها شيئان : أحدهما علم الحس ، وهو العقل ، لأن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول ، اذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول ، فالعقل أم الأصول . . وثانيهما معرفة لسان العرب ، وهو معتبر في حجج السمع خاصة . . » .

هكذا . . وعلى هذا النحو . . وفي مواجهة كل «الثنائيات» . . صاغ التيار العقلاني القسمة العقلانية لحضارتنا العربية الإسلامية ، فوازنوا ـ «بالوسطية» ـ وجمعوا وألفوا بين ما يمكن جمعه وتأليفه من المتقابلات والأقطاب ، التي عدت في الحضارات الأخرى نقائض لا يمكن تعايشها ، فضلا عن الجمع والتأليف بينها . . ثم هم قد كانوا فلاسفة ودعاة إلى الدين . . وعلماء ورجال دولة ، وفرسان العلوم النظرية والعلمية معا ، يبحثون في الالهيات ويجرون التجارب

على النباتات والحيوانات . . فلقد كان فيهم من «أشراف أهل الحكمة» مشتغلون بعلم الحيوان، يجرون فيه التجارب والملاحظات والاستقراءات، ويقولون في شرفه وقدره: «ان هذا العلم يتفرغ للجدال فيه الشيوخ الجللة، والكهول العلية، وحتى ليختاروا النظر فيه على التسبيح والتهليل، وقراءة القرآن، وطول الانتصاب في الصلاة، وحتى ليزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد، وفوق كل بر واجتهاد . . ؟!» ـ على حد قول الجاحظ في «كتاب الحيوان».

قداسة النص

كان الامام أحمد بن حنبل «١٦٤ ـ ٢٤١ هـ ٧٨٠ ـ ٨٥٥م» يمثل في بغداد العباسية النقيض الصريح لفكرية التيار العقلاني الاسلامي . . فعداؤه المفهوم للفلسفة اليونانية قاده الى معاداة علم الكلام الإسلامي وتجريح جميع المتكلمين . . ونفوره من العقلانية وقف به عند النصوص وحدها . . بل عند ظواهر النصوص . . ولم يكن الإمام أحمد بداهة فيلسوفا ولا متكلما . . بل لم يكن في الحقيقة فقيها، وإنما كان محدثا، جمع واحدا من أكبر مسانيد الحديث النبوي الشريف . . وصاغ أصول «المنهج النصوصي»، المعتمد على الأخبار وحدها، والرافض لما عدا النصوص من أدوات التفكير والبحث والبرهان.

فأركان منهجه الخمسة ـ كما يحددها الإمام السلفي ابن القيم «٦٩١ ـ ٧٥١ هـ ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م» تجعل محوره الأوحد ـ تقريبا ـ هو النصوص . . «فالأصل الأول: النصوص . . والأصل الثاني ما أفتى به الصحابة «وهي نصوص» والأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم . . «نصا من النصوص» والأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف وهي نصوص يقدمها مع ضعفها على غيرها من سبل الاستدلال «والأصل الخامس: القياس للضرورة، إذا لم يكن عنده في المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف . . »!

لقد كان معاديا «للرأي» وأصحابه، ينهى عن سؤال أصحاب الرأي، ويقول: ان «ضعيف الحديث أقوى من الرأي»!

بل لقد صاغ الإمام أحمد بنفسه منهجه النصوصي هذا . . صاغه شعرا فقال:

دين النبي محمد آثار
نعم المطية للفتى الأخبار
لا تخدعنَّ عن الحديث وأهله
فالرأي ليل والحديث نهار
ولربما جهل الفتى طرق الهدى
والشمس طالعة لها أنوار

فالدين عنده «نصوص» . . بل و«ظواهر هذه النصوص» . . فقط ! .

وهذه «النصوص» ـ وحدها ـ هي «العلم» أيضا . . ووفق الصياغة الشعرية لواحد من أعلام هذا التيار كما وردت في كتاب «أعلام الموقعين»، فإن :

العلم: قال الله قال رسوله
قال الصحابة ليس خلف فيه
ما العلم نصبك للخلاف سفاهة
بين النصوص وبين رأي سفيه
كلا ولا نصب الخلاف جهالة
بين الرسول وبين رأي فقيه
كلا ولا رد النصوص تعمدا
حذرا من التجسيم والتشبيه
حاشا النصوص من الذي رميت به
من فرقة التعطيل والتمويه!

فالنصوص وحدها هي العلم، ولا عبرة بالرأي، ولا مدخل له فيها حتى لو أدت ظواهرها إلى «التجسيم والتشبيه» في حق الذات الالهية؟ !

وتبعا لهذا «المنهج النصوصي»، رفض الامام أحمد «الرأي» و«القياس» ـ الا عند انعدام النصوص ولو الضعيفة، وبشروط تجعله معدوما ـ ورفض «التأويل» و«الذوق» و«العقل» و«السببية» . . وكل ما عدا ظواهر النصوص من أدوات الاستدلال .

ولقد كان هذا المنهج النصوصي يستقطب قطاعا من «العامة»، بحكم القصور الفكري الذي يقف بهم عند المحسوس، وظواهر النصوص . . فلما

اقترف نفر من المعتزلة ـ وليس تيار المعتزلة كما يظن كثيرون ـ خطيئة استخدام سلطة الدولة في الضغط على الامام أحمد كي يقول بقولهم في «خلق القرآن»، وأبى الرجل ذلك، وتحمل في بسالة المجاهدين ما نزل به من الاضطهاد في عهود الخلفاء الثلاثة الذين كانوا على مذهب الاعتزال: المأمون ـ والمعتصم . . والواثق . . اكتسب الرجل تجلة وإعظاما لدى قطاعات عريضة من جمهور العامة وكثير من المفكرين والعلماء . . فأضفت محنته على مذهبه الفكري ما لم يكن يجتذبه ولا يكتسبه بغير هذه المحنة وهذا الاضطهاد .

محنة العقلانيين

حدث الانقلاب التركي المملوكي . . وتعسكرت الدولة . . وكان هؤلاء الترك المماليك عسكرا جفاة ضيقي الأفق، لا دربة لهم ولا قدرة على استيعاب العقلانية الاسلامية . . اذ كانت مداركهم وأحلامهم أدنى من مستوى العامة في هذا الميدان . . ثم هم كانوا بحاجة إلى تأييد العامة فيما اعتزموا من تغيرات، وما دخلوا فيه من صراعات مع التيار العقلاني، الذي كانت له السيادة والهيمنة حتى ما قبل عهد المتوكل العباسي . . لكل ذلك، وجدنا هؤلاء ـ الترك المماليك ينتزعون أئمة التيار العقلاني من مواقع القيادة والتأثير، الفكرية والسياسية، ويزجون بالكثيرين منهم في السجون، أو ينفونهم من الأرض . . ويأتون بمضطهدي الأمس، أقطاب التيار النصوصي، يملأون بهم هذه المراكز للتوجيه والتأثير والتنفيذ، لقد كان انقلابا فكريا كاملا . . غدت فيه مقولات التيار العقلاني فكرا محرما ومجرما يلاحقه الاضطهاد . . وغدا فيه أئمة هذه العقلانية موضع التنديد، وأسرى للملاحقة والسجن والاضطهاد .

وها هو شاعر هذا الانقلاب ـ علي بن الجهم «٢٤٩ هـ، ٨٦٣م» ـ المقرب من الخليفة المتوكل يسب المعتزلة ويتحدث عن انتصار حزب المتوكل على «الواثقية» ـ نسبة الى الخليفة المعتزلي «الواثق» . . الذي حدث الانقلاب على فكرية عهده وتوجهاته . . ها هو علي بن الجهم يصور لنا هذا الذي حدث فيقول :

تـضـافـرت الـروافـض والـنـصـارى
وأهـل الاعـتـزال عـلـى هـجـائـي
وعـابـونـي ومـا ذنـبـي الـيـهـم
سـوى عـلـمـي بـأولاد الـزنـاء؟!
أنـا المـتـوكـلـي هـوى ورأيـا
ومـا «بـالـواثـقـيـة» مـن خـفـاء

فهو انقلاب واضح وجاد ضـ العقلاني. . أخرج «المحدثين»، أصحاب بضاعة «الاسناد» من السجون، ليحل محلهم فيها القائلون بالعدل والتوحيد.

ونحن لن نتحدث عن تصاعد الاضطهاد الذي اصاب أئمة التيار العقلاني . . فقط نود أن نشير إلى ان اضطهاد فكرهم قد بلغ في عهد الخليفة القادر بالله «٣٨١ ـ ٤٢٣ هـ، ٩٩١ ـ ١٠٣١م» الى الحد الذي اجتمع فيه أئمة التيار النصوصي، بتشجيع من الخليفة، فأصدروا مرسوما سمي «الاعتقاد القادري»، حرموا فيه فكر التيار العقلاني، وحرموا فيه فكرية العدل والتوحيد، على نحو يشبه المراسيم الكنسية الغريبة عن روح الاسلام، والنادرة الحدوث في تاريخ المسلمين. . وفي هذا الاعتقاد صدرت أوامر الخليفة:

١ـ بمنع تدريس علم الكلام والمناظرة في مسائله، وخاصة الاعتزال ومقالات أهله، وأنذر المخالفين بالعقوبة والنكال، نفيا وسجنا وقتلا!.

٢ـ وبلعن المعتزلة على منابر المساجد، حتى يصير ذلك سنة من سنن الإسلام!

٣ـ وبتحريم قول المعتزلة في «التوحيد» وفي «خلق القرآن».

٤ـ كما يحرم قول المعتزلة في «العدل». . ويتحدث عن أن الخلق لا قدرة لهم، بل «كلهم عاجزون»!.

٥ـ ويحرم قول المعتزلة في «المنزلة بين المنزلتين». . ويقرر مذهب «المرجئة» في هذا الموضوع.

ولقد صدر هذا «المرسوم الفكري» باعتباره «اعتقاد المسلمين»، ومن خالفه فقد فسق وكفر»؟!

نعم . . حدث هذا ، رغم امتياز الاسلام وحضارته بالتأكيد على ان الاجتهاد فرض كفاية ، اي فريضة اجتماعية ، أكثر أهمية وآكد في التكليف من فروض العين ، يقع إثم التخلف عنها على الأمة جمعاء ، ورغم اتفاق أئمة الاجتهاد في الأمة على مشروعية «التعددية» الفكرية عندما قرروا ان اجتهاد المجتهد غير ملزم للمجتهدين الآخرين !

وعلى الذين تحيرهم معرفة الأسباب والبدايات والملابسات التي أصابت ابداعنا الحضاري في الصميم بما عرف بـ «اغلاق باب الاجتهاد» .

عليهم أن يمسكوا بخيوط هذا التحول ، الذي أحدثه هذا الانقلاب ، ففيه تكمن البداية ، ومنه بدأ التراجع والجمود والتخلف والانكسار !

هوامش

(١) ـ لفظ الحديث لابن ماجه: «إن أمتي لاتجتمع على ضلالة» .

(٢) ـ رواه بألفاظ متفاوتة ، مع اتحاد المعنى : البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه .

مفهوم غريب للجهاد* !

ليس الجهاد هو تكفير الناس، وإكراههم بالعصي والخناجر، فالجهاد كما شرعه رب العزة، وأوضحه ديننا الحنيف، وشيوخ فقهنا، يتسع لمعان أكثر نبلا وفهما، لجوهر الدين، ومعناه، وغايته.

لأمر ما، وهو ليس عبثا ـ توحد في لغتنا العربية المصدر والأصل في «الجهاد» و«الاجتهاد»، فكلاهما يعني بذل أقصى الجهد، واستفراغ الوسع في تعيين الموقف الحق، ونصرته بمختلف السبل والأدوات الحقة، وفي مختلف الميادين، وعلى جميع الجبهات.

وإذا كان ذلك واضحا، وشهيرا، ومتفقا عليه في باب «الاجتهاد»، فإنه صحيح أيضا في تحديد الإسلام للمراد من مصطلح «الجهاد»، برغم ما يثيره البعض حول هذا المصطلح من غموض، وإبهام يقف به، عند معنى «القتال»، أو يعطيه أبعادا تدخل به نطاق «العدوان»!

في «التعريفات» للجرجاني (٧٤٠ـ٨١٦هـ ـ ١٣٤٠ـ١٤١٣م) نجد معنى «الجهاد» هو الدعاء إلى الدين الحق، أما «معجم ألفاظ القرآن الكريم» فإنه يذكر أن أكثر ماورد الجهاد في القرآن ورد مرادا به بذل الوسع في نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عنها.

لاقهر ولا إكراه

ولقد ازدهرت الحضارة العربية الإسلامية، عندما كان «الاجتهاد» إبداعا حضاريا شاملا، وعندما كان الجهاد اجتهادا، بكل السبل والأدوات، وعلى

*العربي ـ العدد ٣٣٨ ـ يناير ١٩٨٧

مختلف الجبهات، لحماية هذا البناء الحضاري، وتمكينه من الإشعاع، كي يكون المنارة الجاذبة الهادية إلى صراط الإسلام المستقيم.

والذين يدركون مايعنيه مصطلح «الإيمان» في فكر الإسلام، وكيف أنه تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين، يعلمون أن ثمرة هذا «الإيمان» لابد أن تكون «القدوة» التي تجتذب الغير إلى هدى الإسلام، وأن القوة والقهر والإكراه قد تضيف إلى الأمة المؤمنة «منافقين»، لكنها لايمكن أن تضيف إلى هذه الأمة «مؤمنا» يعمر قلبه بالتصديق البالغ اليقين، ولذلك قال شارع الإسلام في كتابه المبين: «لا إكراه في الدين».

وهذه «القدوة»، التي هي ثمرة «الإيمان» وترجمانه، كما تكون سلوكا فرديا سويا، تكون تحضرا وإبداعا حضاريا، يترجم عن السلوك الاجتماعي للأمة في ميادين الإبداع المختلفة، فيفعل في عقول الآخرين وقلوبهم مالا تفعله أدوات القهر، ووسائل القسر، وعتاد الحرب والقتال، لاسيما والمطلوب هو الاقتناع والإيمان. وليس استسلام المنافقين، وطاعة المقهورين.

والذبن ينظرون في مبحث الجهاد في تراثنا العربي الإسلامي ـ وخاصة في عصر ازدهار حضارتنا العربية الإسلامية ـ سيجدون هذه المعاني واضحة، وليس عليها ا-حتلاف كبير.

لكن عصر التراجع والتخلف والجمود قد أغلق باب «الاجتهاد»، على حين كانت السلطة والدولة في المجتمع الإسلامي قد غدت احتكارا للترك والمماليك، فاختل التوازن مابين «القلم و«السيف» وبين «العقل» و«القوة»، وعندما غاب الاجتهاد وبقيت «القوة» التي سميت خطأ «الجهاد»، شاعت في ذلك العصر تلك المفاهيم التي وقفت بفريضة الجهاد الإسلامية عند «الحرب» و«القتال» فانفتح على المسلمين باب الانحراف في فهم المضمون الحقيقي لفريضة «الجهاد».

مفهوم عجيب غريب

وفي عصرنا الحديث، إذا نحن ذهبنا نتصفح مذاهب أعلام اليقظة الإسلامية في معنى «الجهاد» وجدنا للأستاذ أبو الأعلى المودودي (١٣٢١ ـ ١٣٩٩ هـ ـ

١٩٠٣ ـ ١٩٧٩م» في هذا الأمر مذهبا «جديدا»، بل لانغالي إذا قلنا إنه مذهب «غريب» و «عجيب»، والأغرب والأعجب هو شيوع هذا المذهب لدى كثير من فصائل المد الإسلامي المعاصر، وخاصة في صفوف الشباب، الأستاذ المودودي يتفق مع جمهور علماء الأمة على أن نشر الإسلام «كعقيدة» لاسبيل له إلا الحكمة، والقدوة الطيبة، والحجة القوية والموعظة الحسنة، فالإيمان بالإسلام ـ كما قدمنا ـ تصديق بالقلب، يبلغ مرتبة اليقين، ولاسبيل لقيامه وتحصيله بأي سبيل من سبل الإكراه، على الأخص إذا كان هذا الإكراه قتالا باسم الجهاد، وإذا كانت الآية الكريمة «لا إكراه في الدين» تعني التشريع الإلهي الآمر بذلك، فإننا نفهم منها أيضا تقرير حقيقة استحالة تحصيل الدين والتدين بالإكراه.

في هذا الموقف الذي يرفض قتال الكفار كي يؤمنوا، يتفق الأستاذ المودودي مع جمهور علماء الإسلام لكنه ـ وإن أنكر قتال «الشعوب» غير المسلمة كي تؤمن بعقيدة الإسلام ـ يدعو إلى قتال كل «النظم والحكومات» التي تحكم البلاد غير المسلمة، لتحرير بلادها وشعوبها من طغيانها وطاغوتها، وإزالة قيود هذه النظم والحكومات عن حرية شعوبها في الاختيار الحر بين عقيدة الإسلام وعقائد الديانات الأخرى، ذلك هو جوهر المذهب الغريب العجيب.

إنه يرى في ضوء هذه النظم والحكومات غير الإسلامية تكريسا لحكم الطاغوت، ودعما للحاكمية غير الإلهية، فيضع أمام المسلمين مهمة الجهاد وفريضته في صورة مجاهدة كل نظم الدنيا وحكوماتها، بكل الوسائل المناسبة واللازمة والمتكافئة ـ بما فيها القتال المسلح ـ وذلك من أجل الاستيلاء على هذه الحكومات، وإقامة حكم الشريعة الإسلامية في كل أقطار الأرض، ثم ترك حرية الاعتقاد للشعوب، تتدين بالإسلام أو تظل على عقائدها بعد تحريرها من طاغوت النظم والحكومات غير الإسلامية، أي أنه ـ باختصار ـ يوجب على المسلمين ـ بفريضة الجهاد ـ السعي لحكم العالم، وجعل كل الحكومات بيد المسلمين، دون إكراه الشعوب غير المسلمة على اعتناق الإسلام!

أما أفكاره ونصوصه التي صاغ فيها هذا الرأي، ولم يسبقه إليه أحد من أعلام الصحوة الإسلامية فكثيرة، منها:

«إن الإسلام ليس بنحلة كالنحل الرائجة، وإن المسلمين ليسوا بأمة كأمم العالم، بل الإسلام فكرة انقلابية، ومنهاج انقلابي، يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي ببنيانه من القواعد، ويؤسس بنيانه من جديد، حسب فكرته ومنهاجه العملي.

«إن مجرد وجودنا لابد أن يكون تحديا صريحا لأية حكومة غير إسلامية، سواء تحملت وجودنا هذا أو لم تتحمله، وسواء أمكن التعامل والتعاون مع غير المسلمين أو لا، وإذا كان نظام الإسلام وحده هو الحق وكل نظام سواه باطل فلا مفر على الإطلاق من تعميم نظامه، وتغليبه في الأرض، وتقويض النظم الأخرى والإطاحة بها.

إن غاية «الجهاد في الإسلام» هي هدم بنيان النظم المناقضة لمبادئه وإقامة حكومة مؤسسة على قواعد الإسلام في مكانها، واستبدالها بها، وهذه المهمة ـ مهمة إحداث انقلاب إسلامي عام ـ غير منحصرة في قطر دون قطر، بل مايريده الإسلام أن يحدث هذا الانقلاب الشامل في جميع أنحاء المعمورة، إلا أنه لامندوحة للمسلمين أو «أعضاء الحزب الإسلامي» عن الشروع في مهمتهم، بإحداث الانقلاب المنشود، والسعي وراء تغيير نظم الحكم في بلادهم التي يسكنونها، أما غايتهم العليا وهدفهم الأسمى فهو الانقلاب العالمي الشامل، فالإسلام يتطلب الأرض، ولايقنع بقطعة أو بجزء منها، إنما يتطلب ويستدعي المعمورة كلها، وتحقيقا لهذه البغية السامية يريد الإسلام أن يستخدم جميع القوى والوسائل التي يمكن استخدامها لإحداث انقلاب عام شامل، ويسمى هذا الكفاح المستمر «الجهاد».

هجوم ودفاع

«إن ما اصطلحوا عليه اليوم من تقسيم القتال إلى الهجومي والدفاعي لايصح إطلاقه على الجهاد الإسلامي البتة، وإنما يصدق هذا المصطلح على الحروب القومية الوطنية فقط، أما الجهاد الإسلامي فهو هجومي ودفاعي معاً، هجومي لأن الحزب الإسلامي يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادىء المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرج في استخدام القوى الحربية لذلك،

وأما كونه دفاعياً فلأنه مضطر إلى تشييد المملكة وتوطيد دعائمها، حتى يتسنى له العمل وفق برنامجه وخطته المرسومة»

والإسلام لايريد من وراء تقويض النظم والحكومات غير الإسلامية، ومن إحلال نظامه وحكومته محلها أن يكره من يخالفه في الفكرة على ترك عقيدته، والإيمان بمبادىء الإسلام، وإنما يريد الحزب الإسلامي أن ينتزع زمام الأمر ممن يعتقدون بالمبادىء والنظم الباطلة، حتى يستتب الأمر لحملة لواء الحق، ولاتكون فتنة، ويكون الدين لله. إن غاية القتال ليست رجوعهم مؤمنين واتباعهم دين الحق، بل القضاء على نفوذهم وسطوتهم، فلا يكونون حكاماً وأولي أمر في الأرض، لأن سلطان الحكم والقيادة ومقاليد نظام الحياة على وجه الأرض يجب أن تكون في أيدي المؤمنين وحدهم الذين يتبعون دين الحق، أما من هم دونهم فيعيشون تابعين لهم ومطيعين، إن «لا إكراه في الدين» معناها أن الإسلام لا يكره أحداً على قبول عقيدته كرهاً، كما أنه لايفرض عليه عباداته جبراً، لأن العبادات لامعنى لها دون إيمان متين بها، فالإسلام يعطي كل إنسان الحرية في هذين الأمرين، لكن الأمر الذي يرفضه بشدة أن تكون قوانين المجتمع التي يقوم عليها نظام الدولة مستمدة من مصدر آخر سوى شريعة الله، وإن كان لامحالة من تدخل أي الفريقين في دين الآخر، فإن المسلمين إن لم يتدخلوا في دين الكفار فإن الكافرين سوف يتدخلون حتماً في دينهم، وتكون النتيجة أن مذهب الكافرين سوف ينشر مظلته على قطاع كبير من حياة المسلمين، ولهذا يطالب الإسلام أتباعه أن يتقدموا ويستولوا على مقاليد نظام الحياة، بدلاً من أن يحدث ذلك من جانب الكافرين، ثم يشرعوا بعد ذلك في معاملة غير المسلمين، في ميدان العقائد والعبادات، بما تقتضيه آية «لا إكراه في الدين».

تلك هي نصوص المودودي وصياغاته، المعربة عن أفكاره الرئيسية في قضية «الجهاد».

١ ـ فالصراع بين الكفر والإسلام حتمي، وإذا لم يتدخل الإسلام في دين الكفر، تدخل الكفر في دين الإسلام، فعلى الإسلام أن يبادر بالتدخل.

٢ ـ والإسلام فكرة انقلابية عالمية تطلب كل الأرض وكل الأقطار وجميع الحكومات.

٣ ـ وعلى المسلمين بناء دولتهم الإسلامية، ثم الانطلاق مجاهدين بكل الوسائل، وبجميع أسلحه القتال، لإزالة كل حكومات الدنيا ونظمها، وإقامة الحكومات الإسلامية، وحاكمية الشريعة الإسلامية، في كل أرجاء الدنيا.

٤ ـ أما عقيدة الإسلام وعباداته فلا يجبر عليها أحد، لأنه «لا إكراه في الدين».

وباختصار، فالجهاد الإسلامي دفاعي وهجومي، بكل السبل والوسائل، وغايته أن يحكم المسلمون العالم بشريعة الإسلام، مع ترك التدين بعقيدة الإسلام والتعبد بعباداته للحرية والاختيار!

نقد وليس محاكمة

لانود محاكمة رأي الأستاذ المودودي في هذه القضية إلى آراء الفقهاء المسلمين، في «دفاعية» الجهاد الإسلامي أو «هجوميته»، وفي نطاقه من حيث «العالمية»، أو ماهو دون «العالمية»، وذلك لأسباب ثلاثة، أولها، أن اجتهادات الفقهاء القدماء ليست هي منطلق الأستاذ المودودي حتى نحاكم أفكاره هذه إلى تلك الاجتهادات، وهو يصرح ـ ومعه الحق ـ بأن هذه الاجتهادات القديمة غير ملزمة للاحقين، وثانيها: أن الجهاد فريضة سياسية اجتماعية، والاجتهاد فيها وثيق الصلة بالزمان والمكان والملابسات، ومن ثم فإن الطبيعي والأوفق هو محاكمة فكرها، والاجتهاد فيها، إلى «مصلحة الأمة» في الزمان والمكان والملابسات التي يتم فيها هذا الاجتهاد، وثالثها: أن الأستاذ المودودي قد صاغ فكره هذا في ظروف سياسية وحضارية محددة، عاشها الرجل وجماعته الإسلامية، وهذه الظروف هي التي لعبت ـ مع طبيعته في الصياغة لأفكاره ـ الدور الأول في مجيء أفكاره هذه على هذا النحو.

أ ـ أقلية إسلامية، تتعرض قوميتها لخطر السحق والتشويه من قبل القومية الكبرى للهندوك.

ب ـ غياب وحدة الإدارة والتنظيم عن هذه الأقلية الإسلامية، الأمر الذي يزيد مخاطر ذوبان قوميتها الحضارية في بحر الأغلبية الهندوكية.

جـ ـ وهيمنة عالمية للاستعمار الغربي وحضارته المادية على مقدرات

المسلمين، وأوطانهم، وعزل لنسقهم الفكري عن أن تكون له الحاكمية في الدولة والمجتمع، وطرائق المعيشة وفلسفة الحياة.

وأمام هذا الكابوس الرهيب لجأ الأستاذ المودودي إلى تكثيف الطاقة التي يشحن بها الأمة، حتى تستطيع تجاوز اليأس القاتل، ومواجهة المهام الصعبة، والصمود في وجه التحديات الجسام.

هذيان الضعفاء

لكننا نعتقد أن الأستاذ المودودي قد تجاوز النطاق «المشروع، والمفيد» بهذه الصورة الغريبة التي رسمها لمهام الجهاد الإسلامي، ففي ظل الواقع الملموس، وعلاقات القوى الراهنة، وما لدى «حكومات الكفر» من أسلحة الدمار الشامل، والجيوش الجرارة، والطاقات الصناعية والزراعية، ووسائل التجسس، قد ينظر بعض الناس إلى تكليف المسلمين بهذا «الواجب» على أنه نوع من «هذيان الضعفاء»، أما نحن فنقول: إن الأستاذ المودوي قد أراد أن يشحن عزائم الأمة بالكبرياء التي تتكفل بإحياء روحها الخلاقة، وتفجير طاقاتها المبدعة، كي تصمد للتحديات، وتجعل من إسلامها طوق النجاة من المخاطر التي تهددها بالمسخ والنسخ، والتشويه، فالغاية نبيلة، والهدف مشروع، لكن الرجل قد أخطأ الطريق، وذلك لأننا نعتقد أن تجديد الفكر الإسلامي بالعقلانية الإسلامية المستنيرة التي تعيد عقد القران بين أصول الشريعة ومبادئها ومقاصدها، وبين الواقع الجديد الذي تعيشه الأمة، وصياغة المشروع الحضاري الإسلامي الذي يتكفل بنهضة هذه الأمة، وإحيائها نداً للنماذج التي صاغت نهضتها وفق فكرية الحضارة الغربية.

إن تجسيد الإسلام السياسي والحضاري في دولة إسلامية قوية ومتقدمة ينهض كمنارة للجهاد الإسلامي الدائم، تجذب الشعوب الإسلامية أولاً إلى ساحة الجهاد الأكبر، المتمثل في النهضة والتقدم وفق روح الإسلام، ومقاصد شريعته، كما سيكون هذا «النموذج الإسلامي المتحضر» مركز جذب لكل شعوب الدنيا، يعلن رجحان كفة «البديل الإسلامي» في «خيار الحضارات»، وعلينا أن نتأمل ونتمهل ونحن نجيب عن هذا السؤال:

أي السبيلين سيجذب الشعوب الأخرى إلى الإسلام: أن يحارب المسلمون حكومات هذه الشعوب؟ أم أن يقف المسلمون بجهادهم عند تحرير بلادهم، وحماية أوطانهم، وضمان الحرية لدعوتهم ودعاتهم، وبناء «بديلهم الحضاري»، الذي يغري الآخرين بما يمثل من ميزات؟

حكمة التعددية

إن شن الحرب على الحكومات الأخرى - حتى لو حلمنا وتخيلنا إمكان حصوله - سيجلب على الإسلام وأهله ودوله عداء شعوب تلك الحكومات، الأمر الذي سيباعد بينها وبين سبل التفكير في الإقبال على عقيدة الإسلام، فليس غير سبيل تحرير الأوطان الإسلامية، وتحويلها - بالإسلام المتجدد - إلى منارة حضارية، يحميها الجهاد الإسلامي ليصل إشعاعها إلى كل أرجاء المعمورة، عبر العقول والقلوب، بواسطة الحرب والقتال، ليس غير هذا السبيل سبيلاً لإمامة الإسلام الحضارية التي ينشدها الإسلاميون، ثم لماذا تغيب عنا حقيقة أن حكمة الله وإرادته قد شاءت للإنسانية «التعددية»، وليس «وحدة النموذج والاعتقاد والشريعة»؟! **«لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات»**. **«ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين»** إن مفسري القرآن الكريم، قد أدركوا - في وقفتهم أمام هذه الآيات وأمثالها - أن حكمة الله وإرادته هي في «التعددية»، فسعيد بين جبير «٤٥ - ٩٥هـ، ٦٦٥ - ٧١٤م»، ومجاهد بن جبر المكي «٢١ - ١٠٤هـ - ٦٤٢ - ٧٢٢م»، والحسن البصري «٢١ - ١١٠هـ - ٦٤٢ - ٧٢٨م»، ومقاتل بن سليمان «١٥٠هـ - ٧٤٤م»، وعطاء بن دينار «١٢٦هـ - ٧٤٤م»، والقرطبي «٦٧١هـ - ١٢٧٣م» - صاحب «الجامع لأحكام القرآن» يقولون في تفسيرها: إن الشرعة والشريعة هي: الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى النجاة. والمعنى أن الله جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات، والأصل التوحيد لا خلاف فيه، ولقد جعل الله الشرائع مختلفة للاختيار، فهو سبحانه للاختلاف خلقهم».

ولقد يكون مفيداً أن نذكر، في هذا المقام، بما قاله الشيخ حسن البنا «١٣٢٤ ـ ١٣٦٨هـ ـ ١٩٠٦ ـ ١٩٤٩م» عن أهداف الجهاد الإسلامي، في ذات العصر والظروف التي عاش فيها المودودي، قال: «لقد فرض الله الجهاد على المسلمين، لا أداة للعدوان، ولا وسيلة للمطامع الشخصية، ولكن:

* حماية للدعوة.
* وضمانا للسلم.

وأداء للرسالة الكبرى التي حمل عبئها المسلمون، رسالة هداية الناس إلى الحق والعدل».

وأن الإسلام كما فرض القتال أشاد بالسلام، فقال تبارك وتعالى: «**وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله**».

فحماية الدعوة الإسلامية، وضمان السلم لأوطان الإسلام، وحرية الدعاة في إبلاغ صوت الإسلام إلى عقول الناس وقلوبهم هي مهام القتال في سبيل الله، إن «الفكر الإسلامي» الخلاق، وتجسيد هذا الفكر في «الدولة الإسلامية النموذج» هو الجهاد الأكبر للمسلمين في هذا العصر الذي نعيش فيه، وتحقيقاً لهذا الهدف للمسلمين، عليهم أن يسلكوا كل السبل الملائمة سلماً كانت تلك السبل أو قتالاً.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ديناً لا ترقى إلى مقام حكمته وعقلانيته واتساق عقيدته وشريعته أي من الديانات التي حرفها الأحبار والرهبان، ثم طلب إليه أن يقول لمخالفيه: «**لكم دينكم ولي دين**»، فعلينا أن نجاهد لإقامة الوطن الإسلامي الذي يفوق أوطان الآخرين في القوة والحضارة والتقدم والاستنارة، ثم نقول لهؤلاء الآخرين: لكم دولتكم، ولنا دولتنا، وليكن الإبداع والعطاء الحضاري، والتنافس في سبل التقدم الإنساني هي معايير الترجيح بين النماذج الحضارية، كما هو الحال بين الشرائع والأديان، «**وفي ذلك فليتنافس المتنافسون**».

الاجتهاد في الإسلام *

ما أشد حاجتنا إلى الاجتهاد في ذلك الزمن الذي نعيش فيه، زمن دائم التغيير، متلاحق التطور، يمتزج فيه الخاص بالعام والمطلق بالمحدد بحيث أصبح الاجتهاد فيه ضرورة دينية واجبة.

الاجتهاد ـ كالجهاد ـ من جهد ـ وهو ـ لغة ـ: استفراغ الوسع في تحصيل أمر مستلزم للكلفة والمشقة. واستفراغ الوسع معناه: بذل تمام الطاقة، بحيث يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد عليه.

وهو، في اصطلاح الأصوليين ـ علماء أصول الفقه ـ: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي. فالمجتهد هو الذي تكون لديه ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول. والأسباب التي تمكن المجتهد من الاجتهاد ـ في العلوم الشرعية، وكذلك في العلوم العقلية ـ كثيرة، تفاوت تعدادها لدى بعض العلماء، لكن يجمعها سببان أو شرطان.

١ـ معرفة الأصول، كتابا وسنة.

ب ـ ومعرفة الاستنباط من الأصول، بالقياس.

هذا في الشرعيات، والحلال والحرام. أما في العقليات فالسببان هما:

أ ـ معرفة الأوائل العقلية.

ب ـ ومعرفة وجه الاستنباط منها.

أما تفصيل شروط المجتهد، كما حددها علماء الأصول فهي:

١ـ التمكن من اللغة العربية، إلى الحد الذي تتحصل فيه للمجتهد القدرة على إدراك أسرار البيان القرآني المعجز ومقاصد السنة النبوية الشريفة.

٢ـ الفهم والتدبر لآيات الأحكام في القرآن الكريم (٥٠٠ آية).

---

* العربي ـ العدد ٤١٨ سبتمبر ١٩٩٣

٣ـ رسوخ القدم في السنة النبوية وعلومها، رواية ودراية، سندا ومتنا، وعلى الأخص ما جاء في صحاحها ومجاميعها ومسانيدها من أحاديث الأحكام، التي قدرها البعض بثلاثة آلاف حديث.

٤ـ المعرفة المحيطة بالناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، في آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية الشريفة.

٥ـ المعرفة بأصول الفقه، واجتهادات أئمته فيه، ومسائل الإجماع والقياس فيه.

٦ـ الحذق لروح التشريع الإسلامي ومقاصد الشريعة الإسلامية، حتى تتحصل للمجتهد ملكة الجمع والمقارنة بين النصوص المتعددة ـ والتي قد تبدو أحيانا مختلفة أو متناقضة ـ في المسألة الواحدة، والخروج منها بالحكم المحقق للمقاصد وروح التشريع.

ولقد تبدو هذه الشروط عزيزة الوجود والتحقق والاجتماع في العالم الفرد، في عصر التخصصات الدقيقة والجزئية للعلوم الذي نعيش فيه، لكن تطور أدوات ووسائل الطباعة والتوثيق والفهرسة والتخزين للمعلومات قد يسهل أمور الاجتهاد وييسر اجتماع شروطه لعلماء اليوم أكثر مما كان ذلك ميسورا قبل هذا التطور في سبل البحث العلمي ووسائله. ودواعي الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، التي جعلته ضرورة من ضروراتها وقانونا وسنة من قوانينها وسننها، كثيرة، منها:

أـ خلود الشريعة الإسلامية، لختم الرسالات برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، الأمر الذي يقتضي الاجتهاد المحقق لصلاحها لمختلف العصور. فغيبة الاجتهاد تقف بها عند تلبية احتياجات عصور دون الأخرى، الأمر الذي يهددها بالجمود، الذي يعجزها عن تلبية حاجات العصور المتتالية، والتي هي ـ بحكم سنة التطور ـ متغيرة ومتجددة.

ب ـ عموم الرسالة المحمدية، ومن ثم شريعتها، للعالمين، الأمر الذي يستدعي الاجتهاد لتلبية احتياجات البيئات المختلفة والعادات المتغايرة والأعراف المتمايزة، للبلاد والأمم والأجناس المختلفة.

ج ـ طروء البدع ـ بالزيادة والنقصان ـ على أحكام الشريعة، بمرور الأزمان،

وخاصة في عصور الضعف والجمود، الأمر الذي يستدعي الاجتهاد لجلاء الوجه الحقيقي لأحكام الشريعة ومقاصدها.

د ـ تناهي نصوص الأحكام ـ في الكتاب والسنة ـ ولا نهائية المشكلات الحادثة للناس عبر الزمان والمكان، الأمر الذي يستدعي الاجتهاد لاستنباط الفروع الجديدة من الأصول الثابتة، لتستظل بهذه الفروع الجديدة مساحات من الوقائع والمشكلات لم تكن موجودة من قبل.

هـ ـ التطور، الذي هو سنة من سنن الله في خلقه، في الإنسان، والحيوان، والنبات، والجماد، والأفكار، والذي يستدعي الاجتهاد لينمو القانون الإسلامي فيواكب ثمرات التطور ويلبي احتياجاته في مختلف ميادين الحياة.

الاجتهاد في القرآن والسنة النبوية

أما الأدلة على شرعية الاجتهاد من الكتاب والسنة، فإنها كثيرة.

* فآيات القرآن التي تحدثت عن فعل العقل والتعقل هي تسع وأربعون آية.

* وآياته التي تحدثت عن القلب، ومن وظائفه التفكير والتعقل، تبلغ مائة واثنتين وثلاثين آية.

* ولقد ورد الحديث في القرآن عن «اللب» بمعنى العقل، لأنه جوهر الإنسان وحقيقته، في ستة عشر موضعا.

* وجاء الحديث فيه عن «النهى» بمعنى العقول، في آيتين.

أما التفكر، فلقد جاء الحديث عنه بالقرآن في ثمانية عشر موضعا.

* وجاء الحديث فيه عن «الفقه» في عشرين موضعا.

* وجاء حديثه عن «التدبر» في أربع آيات.

* وعن «الاعتبار» في سبع آيات.

* وعن «الحكمة» في تسع عشرة آية.

الأمر الذي يجعل رصيد الاجتهاد في القرآن الكريم رصيدا ضخما وغنيا، ففيما يقرب من الثلاثمائة آية يأتي الحديث الذي يحث على الاجتهاد ويزكيه.

أما السنة النبوية، فإن مأثوراتها التي تزكي الاجتهاد وتحض عليه، صراحة أو ضمنا، هي الأخرى كثيرة، حتى لتستعصي على الحصر الدقيق.

فالرسول، صلى الله عليه وسلم، يدعو إلى الاجتهاد في فهم آيات القرآن، اجتهادا يصل بنا إلى ما وراء ظواهر النصوص: «أثيروا القرآن فإن فيه خبر الأولين والآخرين» و«من أراد العلم فليثور القرآن»؟!. وإذا دعا لحبر الأمة ـ ابن عباس ـ قال: «اللهم فقهه في الدين» رواه مسلم والإمام احمد، لأن «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين».. رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة والدارمي والإمام أحمد. وهو عندما يسأل مبعوثه وقاضيه، إلى اليمن، معاذ بن جبل:

ـ بم تقضي؟

فيجيبه: بكتاب الله، يعاود سؤاله:

ـ فإن لم تجد في كتاب الله؟

فيجيبه: ـ أقضي بما قضى به رسول الله. فيعاود سؤاله:

ـ فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله؟

ـ فيجيبه: أجتهد رأيي. وعند ذلك يقول الرسول، صلى الله عليه وسلم:

ـ الحمد لله الذي وفق رسول رسوله. رواه أبو داود والدارمي والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

بل إنه ليشجع على الاجتهاد، حتى ليحدثنا عن أن المجتهد مأجور على مطلق الاجتهاد، حتى ولو لم يصادف اجتهاده الصواب، «من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد» ـ رواه البخاري والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

الاجتهاد فرض

والاجتهاد قد يكون فرض عين، وقد يكون فرض كفاية، وقد يكون مندوبا، وذلك وفق مقام الاجتهاد والحاجة إليه والحكم الذي يستنبطه المجتهد بالاجتهاد، وتعلق هذا الحكم بذات المجتهد أو بالآخرين.

وميدانه: ما ليس معلوما من الدين بالضرورة، مما اتفقت عليه الأمة من الشرع الجلي الذي ثبت بالنصوص قطعية الدلالة والثبوت.

أما مراتب المجتهدين فإنها ثلاث:

الأولى: رتبة المجتهد المطلق، وهو الذي يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة.

والثانية: رتبة مجتهد المذهب، وهو من «يستنبط» الأحكام من «قواعد» إمام مذهبه.

والثالثة: رتبة مجتهد الفتوى، وهو المقتدر على «الترجيح» في «أقوال» إمام مذهبه. والذي جرى عليه الرأي في مبحث الاجتهاد ـ في الحضارة الإسلامية ـ هو عدم خلو العصر ـ كل عصر ـ ممن ينهض بأداء فريضة الاجتهاد. وللإمام جلال الدين السيوطي «٨٤٩ ـ ٩١١ هـ ـ ١٤٤٥ ـ ١٥٠٥م» كتاب جعل عنوانه: «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض»!. قال في مقدمته: «إن الناس قد غلب عليهم الجهل وعمهم، وأعماهم حب العناد وأصمهم، فاستعظموا دعوى الاجتهاد، وعدوه منكرا بين العباد، ولم يشعر هؤلاء الجهلة أن الاجتهاد فرض من فروض الكفايات في كل عصر، وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة في كل قطر»!.

ذبول الإبداع في العقل الإسلامي

لكن الذي حدث للاجتهاد، عبر مسيرتنا الحضارية، أن ميادين من إبداع العقل الإسلامي في الفكر الإسلامي قد أصابها الجدب، فأصيبت ثمراتها بالذبول. فمنذ الانقلاب الأموي على فلسفة الشورى ضمرت إبداعات الأمة واجتهاداتها في الفقه الدستوري، والفكر السياسي الذي يحدد أطر وضوابط علاقة الحاكم بالمحكوم، على حين نمت وازدهرت إبداعات الفكر واجتهاداته في الميادين الأخرى. فلما طال الأمر بالخطر الخارجي، تتريا وصليبيا، وطال الأمد بدول العسكر المماليك، التي مثلت فروسية العصر اللازمة للدفاع عن وجود الأمة والحضارة إزاء هذا الخطر الخارجي، وجلب المماليك شرائع مواطنهم الأصلية «ياسة» جنكيز خان «٥٦٢ ـ ٦٢٤ هـ ـ ١١٦٧ ـ ١١٢٧م» فجعلوها قانون العسكر ـ أي الطبقة الحاكمة ـ والدواوين السلطانية أى دوائر الدولة ـ تراجعت مكانة «فقه المعاملات» الإسلامي، فذبل، ثم توقف الإبداع والاجتهاد فيه، وهذا هو الذي أدى إلى ما يسميه البعض إغلاق باب الاجتهاد!

حتى جاء عصرنا الحديث ولدينا ثراء وغنى في «فقه العبادات» والشعائر الدينية، يصاحبه فقر شديد في «فقه المعاملات» و«الفكر السياسي» اللازم لمواكبة الواقع الجديد والمستحدثات من الأمور، الأمر الذي يبرز حاجتنا الماسة إلى تنشيط الاجتهاد في «فقه الواقع» - السياسي والاقتصادي، والاجتماعي - ليتسنى لأصول شريعتنا إتمام الفروع التي تظلل وتحكم وتصبغ بالإسلام هذا الواقع الجديد، وربما مع تعقد شئون الواقع الجديد، وتشعب علوم الشريعة والحضارة إلى تخصصات كثيرة ودقيقة، كانت الحاجة إلى «الاجتهاد الجماعي»، كشكل أنسب للعصر الذي نعيش فيه.



الفصل الثالث

الإسلام والتعددية الحزبية

الحزب ـ وجمعه الأحزاب ـ هو : كل طائفة أو جماعة جمعهم الاتجاه إلى غرض واحد سياسيا كان ذلك الغرض، بالدرجة الأولى، أو غير سياسي . .

وغلب ـ في الواقع الحديث والمعاصر ـ إطلاق مصطلح الحزب على التنظيم الذي يجمع جماعة من الأفراد تشترك في تصور واحد لبعض المسائل السياسية وتكون رأيا انتخابيا واحدا . .

ومصطلح «الحزب»، في الأصول الإسلامية ـ قرآنا وسنة ـ وذلك في تجربة الدولة الإسلامية الأولى، على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم ليس مرفوضاً لذاته، وبإطلاق، وليس مقبولا لذاته، وبإطلاق، لكن معيار القبول لمصطلح الحزب، ومن ثم للتحزب، والتنظيم الحزبي، هو مضمون الأهداف والأغراض والمقاصد والمبادىء التي قام لها وعليها هذا الحزب .

فالشرك والمشركون حزب، ولكنه ملعون ومرفوض، وأولياء الشيطان حزب، ولكنه ملعون ومرفوض، بينما نجد أولياء الله حزبا مقبولا وموضع ثناء، وكذلك المؤمنون، أنصار رسول الله، صلى الله عليه وسلم، هم حزبه، المنخرطون في الجهاد لنصرة الدين .

فصراع الإسلام، قائم أبداً بين «حزب» الشرك والكفر والشيطان، وبين «حزب» التوحيد والإيمان ـ حزب الله ـ فالمصطلح مقبول أو مرفوض باعتبار المبادىء والمقاصد . والتحزب ـ أي انتظام الناس في أحزاب ـ خاضع، من حيث القبول أو الرفض، إسلاميا، باعتبار المعايير الحاكمة للتنظيم الحزبي، وليس

* العربي ـ العدد ٤٠٣ ـ يونيو ١٩٩٢م

للمصطلح بإطلاق، ولا للتحزب والتنظيم الحزبي بإطلاق.

لقد كان المشركون أحزابا «ولما رآى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيمانا وتسليما» ـ الأحزاب: ٢٢ ـ . . وكذلك كان حالهم عبر تاريخ الرسالات السماوية «جند ما هنالك مهزوم من الأحزاب. كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وفرعون ذو الأوتاد. وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة أولئك الأحزاب» ـ ص: ١١ ـ ١٣.

وفي دعاء النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ نقرأ: «اللهم منزل الكتاب، ومجري السحاب، وهازم الأحزاب، اهزمهم وانصرنا عليهم» ـ رواه البخاري ومسلم وأبو داود.

وكما أن للشيطان حزبه «حزب الشيطان» وهو «يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير» ـ فاطر: ٦ ـ ٠ فإن لله، سبحانه وتعالى، حزبه «ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون» ـ المائدة: ٥٦ ـ ٠٠ والذين «رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله، ألا إن حزب الله هم المفلحون» ـ المجادلة: ٢٢ ـ ٠

وفي أدبيات عصر النبوة أطلق مصطلح «الأمير» على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ باعتبار رئاسته للدولة. . وكذلك أطلق مصطلح «الحزب» على أنصاره. . ويروي أنس بن مالك أن الأشعريين ـ وفيهم أبو موسى الأشعري ـ عندما قدموا على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ «ودنوا من المدينة، كانوا يرتجزون، يقولون:

«غدا نلقى الأحبة. . محمداً وحزبه!» بل، ويروي البخاري، عن عائشة رضي الله عنها، «أن نساء رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كن حزبين، فحزب فيه عائشة وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر أم سلمة وسائر نساء رسول الله. .»!

هذا عن المصطلح، فهو مستخدم، ومعيار القبول له أو الرفض هو مقاصد الحزب وغايات التحزب.

أما المشروعية الإسلامية للتنظيم والتحزب، فلا شك أنها مرتكزة على الإيمان بمشروعية التعدد في الآراء والتوجهات، فالمجتمعات التي تعتمد

مشروعية «التعددية الفكرية» هي التي تعتمد تعددية التنظيم والانتظام في الأحزاب.

وإذا كان الإسلام قد تحدث عن وحدة «الدين»، من لدن آدم إلى محمد، وعبر كل الرسل والأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، فإنه قد تحدث عن التعددية في «الشرائع» لأمم الرسالات.. «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» ـ الشورى: ١٣ ـ « .. لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة..» ـ المائدة: ٤٨ ـ فالدين واحد، أزلا وأبدا.. والشرائع متعددة، أزلاً وأبداً، كذلك.

فهنا وحدة، وتعددية في إطار الوحدة!

والإنسانية وحدة واحدة، من أب واحد وأم واحدة، لكنها تتعدد في اللغات والألوان، أي في الأقوام.. «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء» ـ النساء: ١ ـ «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين» ـ الروم: ٢٢ ـ.

فهنا، أيضا، وحدة في الإنسانية، وتعددية في إطار هذه الوحدة!

والأمة الإسلامية وحدة «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون» ـ الأنبياء: ٩٢ ـ.. وفي إطار الأمة الواحدة تقوم وتتمايز الأمم، أي الجماعات، التي تجتمع على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» ـ آل عمران: ١٠٤ ـ..

وإذا كان التمايز في التنظيم الحزبي، على النحو الذي نفهمه اليوم من مصطلح «الحزب»، هو من ثمرات التطور في الحياة الفكرية والسياسية ـ وهو تطور تتمايز فيه الحضارات والعصور والمجتمعات فإن التجربة السياسية لدولة الإسلام الأولى قد شهدت من «المؤسسات» ما «يشبه» التمايز التنظيمي ـ ولانقول الحزبي ـ على نحو من الأنحاء.

فـ «هيئة المهاجرين الأولين» ـ التي ضمت «القيادات القرشية» التي «سبقت

إلى الإسلام» ـ أبا بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي ابن أبي طالب، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وأبا عبيدة بن الجراح ـ هيئة المهاجرين الأولين هذه كانت تنظيماً له اختصاصات دستورية في الخلافة والدولة وشئون المجتمع الإسلامي.

و«هيئة النقباء الاثني عشر» ـ التي تكونت بالاختيار من الأنصار الذين عقدوا مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عقد تأسيس الدولة الإسلامية في بيعة العقبة ـ هذه الهيئة ـ التي ضمت: أبا أمامة، وأسعد بن زرارة، وسعد بن الربيع، وعبد الله بن رواحة، ورافع بن مالك بن العجلان، والبراء بن معرور، وعبد الله بن عمرو بن حرام، وسعد بن عبادة ابن دليم، والمنذر بن عمرو بن خنيس، وعبادة بن الصامت، وأسيد بن حضير، وسعد بن خيثمة بن الحارث، هذه الهيئة قد كانت تنظيماً ذا اختصاصات دستورية في حياة الدولة الإسلامية، لقد كانت هيئة الوزراء ـ المؤازين ـ كما كانت هيئة المهاجرين الأولين هي هيئة الأمراء ـ المتآمرين!

وفي ترجمة ابن الأثير «٥٥٥ ـ ٦٣٠هـ ١١٦٠ ـ ١٢٣٣م» للصحابية الجليلة أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية «٣٠هـ ٦٥٠م» ـ وكانت مبرزة في الشجاعة والخطابة ـ مايشير إلى «جماعة نسائية»! لنساء المدينة، قامت وتألفت للمطالبة بحقوقهن الموازية لما يبذلن في المجتمع الجديد من جهود!

وكانت أسماء هذه قائدة في هذه «الجماعة»، ومتحدثة باسمها فيقول: إنها قد ذهبت إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو جالس مع الصحابة، فقالت: يا رسول الله، «إني رسول من ورائي من جماعة نساء المسلمين، يقلن بقولي، وعلى مثل رأيي..».. ثم عرضت قضيتهن.. وأجابها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم.. وطلب منها إبلاغ جوابه إلى «جماعتها» ـ «انصرفي يا أسماء، وأعلمي من وراءك من النساء»!

فنحن هنا أمام «جماعة نسائية». وبعبارة الصحابية أسماء بنت يزيد، فهي «جماعة نساء المسلمين»!

تلك إشارات لـ «مؤسسات وتنظيمات وجماعات» في المجتمع الإسلامي

الأول، على عهد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم.

ولقد شهدت هذه القسمة من قسمات الحياة الفكرية والسياسية ـ قسمة التنظيم . . الأحزاب ـ تطوراً مواكباً لتطور الضرورات والمقاصد والغايات.

فكانت الفرق الكلامية تنظيمات سياسية، تميزت في «المقالات» ـ أي «النظريات» ـ وفي الوسائل التي اعتمدتها لوضع هذه «المقالات» في الممارسة والتطبيق، فللخوارج مقالات، ومنهج في الوصول لتحقيق مقالاتهم، وكذلك الحال عند المعتزلة، وعند الشيعة، بفصائلها المتعددة، المعتدلة منها والمغالية، العلنية منها والسرية.

أما عصرنا الحديث، فلقد انتقل بالتنظيم الحزبي إلى طور جديد، ففيه عرفت مصر، مثلاً، وقبل غيرها من البلاد الإسلامية «الحزب الوطني الحر»، الذي بدأ سريا، على يد جمال الدين الأفغاني «١٢٥٤ ـ ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م»، في سبعينيات القرن التاسع عشر الميلادي، والذي قاد الثورة العرابية «١٨٨١ ـ ١٨٨٢م» ثم شهدت ـ مع كثير من البلاد الإسلامية ـ تنظيم «جمعية العروة الوثقى» ـ السري ـ الذي رأسه الأفغاني، وكان نائبه الإمام محمد عبده «١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م» . . والتي صدرت مجلة «العروة الوثقى»، بباريس، لسان حاله، ثم «الحزب الوطني»، الذي قاده مصطفى كامل «١٢٩١ ـ ١٣٢٦هـ ـ ١٨٧٤ ـ ١٩٠٨م» . . و«حزب الأمة»، الذي كان فيلسوفه أحمد لطفي السيد «١٢٨٩ ـ ١٣٨٣ هـ ١٨٧٢ ـ ١٩٦٣م» . . و«حزب الإصلاح»، الذي كونه الشيخ علي يوسف «١٢٨٠ ـ ١٣٣١ هـ ـ ١٨٦٣ ـ ١٩١٣م». و«حزب اللامركزية»، الذي ضم قيادات الإصلاح في الولايات العربية العثمانية . . وجمعية أم القرى ـ «جمعية تعليم الموحدين» ـ السرية التي تحدث عنها عبد الرحمن الكواكبي «١٢٧٠ ـ ١٣٢٠هـ ـ ١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م» في كتابه «أم القرى».

فلما انتهت الحرب العالمية الأولى . . وطوى الاستعمار الغربي صفحة الخلافة العثمانية، واكتمل الاحتواء الغربي لعالم الإسلام وأقطار الشرق، وأصبح النموذج الغربي ـ الليبرالي، والشمولي ـ هو النموذج الحضاري الذي تروج له دوائر الفكر السياسي ومنابر الإعلام ومعاهد التعليم، غدا الطابع

الغربي، في التنظيم الحزبي، نمطا شائعاً في حياة العرب والمسلمين، سواء في قواعد التنظيم أو في النظريات السياسية والاجتماعية التي هي مقاصد وغايات التنظيمات والأحزاب.

ولقد كان طبيعيا، أمام خطر الاستلاب الحضاري الغربي، أن تبرز عوامل اليقظة الإسلامية، لتدافع عن الهوية الإسلامية، وأن تتخذ من التنظيم والانتظام في الجماعات والأحزاب والجمعيات السبل والأدوات لتحقيق مقاصد البعث الحضاري الإسلامي، استئنافاً للنهوض، ومواجهة للتحديات، سواء منها ماكان تخلفاً موروثاً عن السلف، أو غزوا بالفكر غير الملائم جاءت به دول الاستعمار.

الانفتاح العربي على الحضارات الأخرى *

لا توجد في التاريخ القديم أو الحديث حضارة نقية، أنجزها أبناؤها دون أن تكون لها مع الحضارات الأخرى صلات وعلاقات وتأثر وتأثير.

وحضارة العرب في الماضي، ومحاولات الانبعاث الحضاري في هذا العصر لا تخرج عن هذا الإطار الذي عرفته جميع الحضارات.

فما هو اجتهاد الكاتب في هذا الأمر؟

في مختلف ميادين الفكر وقضاياه، يستطيع العقل أن يرصد ويبصر «الشواهد» على وجود ما هو مشترك فكري عام بين الإنسانية جمعاء، وما هو «خصوصية حضارية» تتميز بها بعض الحضارات، وهناك شهادة التاريخ التي تدعم هذه الشهادة الفكرية، عندما تؤكد على ان التلاقي والتفاعل اللذين عرفهما التاريخ بين الحضارات العريقة، المالكة لما هو مشترك، وما هو «خاص» قد تم وفق هذا القانون، وحكمة هذا التمييز، فتلاقي الحضارات ـ وهو معلم من معالم التاريخ الحضاري للإنسانية ـ وتفاعلها عندما تتلاقى قدر لا سبيل إلى مغالبته أو تجنبه، لكنه يتم دائما وأبدا وفق هذا القانون الحاكم: التمييز بين ما هو مشترك إنساني عام، تفتح له الأبواب والنوافذ، بل ويطلبه العقلاء، ويجدون في السعي لتحصيله، وبين ما هو خصوصية حضارية، يدققون ـ بحذر ـ قبل استلهامه وتمثله، ويعرضونه على معايير حضارتهم لفرز ما يقبل منه ويتمثل، من ذلك الذي يرفضونه لما فيه من تناقض مع هويتهم الحضارية وقيمهم الاعتقادية، وأصولهم التي تكون ما يشبه «البصمة» للشخصية الحضارية والقومية التي هي مناط التمييز، برغم التطور والتفاعل اللذين تمارسهما هذه الشخصية مع الآخرين.

---

* العربي ـ العدد ٣٥١ ـ فبراير ١٩٨٨

مثالان شهيران

ونحن إذا شئنا أن نضرب بعض الأمثلة على تلاقي الحضارات وتفاعلها، الذي عمل خلاله هذا القانون، فإن لدينا مثالين شهيرين وثيقي الصلة بموضوع هذا الحديث.

أولهما: التقاء حضارتنا العربية الإسلامية إبان نهضتها وازدهارها بالحضارات الفارسية، والهندية، واليونانية، وثانيهما التقاء الحضارة الغربية إبان نهضتها بحضارتنا العربية الإسلامية.

على أي نحو وفي أي المجالات كان الاستلهام؟ وعلى أي نحو وفي أي المجالات كان الحذر والرفض للغزو الفكري؟ إنها «شهادة التاريخ» على عمل هذا القانون، تدعم «شهادة الفكر» التي قدمناها فيما سبق.

ليس هناك شك في أن الفتح العربي للامبراطورية الفارسية، ودخول الفرس بمواريثهم الحضارية الغنية في إطار الدولة الإسلامية قد أتاح أوسع الفرص لتفاعل حضاري واسع وعميق وخلاق بين الحضارة الفارسية وبين الفكر الإسلامي الذي كان هو النواة التي تتبلور حولها الحضارة العربية الإسلامية الجديدة، ولقد زاد من فرص هذا التفاعل ما بلغه العنصر الفارسي ـ حامل الميراث الحضاري ـ من مواقع مؤثرة في دوائر الفكر والسلطة، في دولة الخلافة، وبخاصة العباسية منها، وما بلغه العلماء من ذوي الأصول الفارسية، بميدان الفكر من جودة في الإبداع، وتنوع في ميادين العطاء.

لكن الراصد لهذا التفاعل بين الفكر الإسلامي إبان تبلور حضارته وبين الميراث الفارسي الوافد والطارىء بعد الفتوحات، يستطيع أن يميز بين ما «قبل» وبين ما «رفض» أو ووجه بالمعارضة والمقاومة من هذا الميراث.

لقد فتحت فارس في عهد الراشد الثاني عمر بن الخطاب، وكذلك فتحت الأودية الزراعية للأنهار الكبرى في الدولة الإسلامية، النيل، وبردى، ودجلة، والفرات. ولم يتردد عمر بن الخطاب في تبني النظام الفارسي في ضريبة الأرض الزراعية الذي كان يسمى «وضائع كسرى»، وظل سائدا ومعمولا به حتى عدل في ظل الدولة العباسية. وهنا تم استلهام تجربة حضارية، وخبرة قومية، في

طرق تقدير الضريبة على الأرض الزراعية .

حذر العرب

لكن العرب كانوا حذرين كل الحذر ، وشديدي الرفض والمقاومة ، لكل ما هو خصوصية حضارية فارسية ، تتعارض مع معايير الإسلام وجوهر معتقداته ، وخصائصه الحضارية المتميزة . لقد رفضت الخلافة الإسلامية ـ وهي نمط متميز في نظم الحكم ـ ما تميزت به مواريث الحضارة الفارسية في نظام الحكم وفلسفته السياسية ، التي كانت ترى رأس الدولة ـ كسرى ـ ابنا للإله «أهورا ـ مزدا» ، يحكم باسمه نيابة عنه ، زاعما أن لقانونه وتنفيذه قداسة الإله والدين . كذلك رفضت حضارتنا الإسلامية ميراث الفرس في «النظام الطبقي المغلق» ، لتعارضه الجذري مع فلسفة الإسلام في المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات . والذين يقرأون مصنفات علماء الإسلام في «الملل والنحل» وصراعهم الفكري مع الفرق والمذاهب غير الاسلامية يدركون المقاومة الباسلة التي ووجهت بها مذاهب الفرس وعقائدهم وفلسفاتهم من قبل حضارتنا العربية الإسلامية ، فالمجوسية والزرادشتية ومذاهب أخرى مثل المانوية «الثنوية» بفرقها المتعددة ، تحتل معارضتها صفحات كثيرة في عشرات المجلدات التي تصدت للوافد الضار المرفوض ، وكذلك صنع المتكلمون والفلاسفة المسلمون مع «الغنوصية» التي كانت ثمرة هيلينية في تربة التصوف والعرفان الشرقي ، اتجهت إلى تحصيل المعرفة بالذوق والحدس وليس بالعقل أو الحواس .

فحين فتحت الأبواب للتجارب الإنسانية العملية ولعلوم التمدن العملي كان الحذر ، بل والمقاومة للفلسفات والمعتقدات المخالفة لمعاييرنا الحضارية ، سواء في السياسة أو الاجتماع أو الدين أو الفلسفات .

وكذلك كان حال حضارتنا عندما فتحت الشام ومصر وبلاد الشمال الإفريقي ذات الميراث البيزنطي . ففي الوقت الذي تبنى فيه عمر بن الخطاب «تدوين الدواوين» ، وهو خبرة إدارية بيزنطية ، وسعت الدولة الأموية ممثلة في أميرها خالد بن يزيد «٩٠ هـ ـ ٧٠٨ م» إلى مدرسة الاسكندرية» ، فبدأت حركة الترجمة للعلوم الطبيعية والتجريبية وفنون التمدن العملي ، التي سميت «علوم

الصنعة»، في نفس الوقت الذي تبنت فيه حضارتنا هذا اللون من المعارف والعلوم والتجارب الإنسانية، كانت حربها ضد الغنوصية خاصة والهيلينية في الفلسفة والعقائد والتصورات بوجه عام، وكذلك معارضتها لعقائد المسيحية ومذاهبها التي أخرجتها الروح الهيلينية عن نقاء عقيدة التوحيد. كان ذلك شهادة تاريخ التفاعل الحضاري على عمل قانون التمييز بين ما هو خصوصية حضارية وما هو «مشترك إنساني عام»، فالباب مفتوح لعلوم الصنعة، موصد أمام شريعة الرومان.

عندما التقت حضارتنا الإسلامية بمواريث الهندوس في الحضارة الهندية، عمل هذا القانون.

فالبيروني «٣٦٢-٤٤٠ هـ-٩٧٣-١٠٤٨م» الذي نهض بمهام البعثة العلمية وأعبائها، عندما عاش في الهند أربعين عاما، عقب الفتح الغزنوي لبعض أقاليمها، وقام بدراسة تاريخ الهند وتراثها وحضاراتها دراسة العبقري المتفرد، البيروني هذا، يعلمنا - دون أن يعرض مباشرة لقضيتنا هذه - كيف ميز أسلافنا في تراث الهند، بين «الحساب الهندي» و«الفلك»، فأخذوهما وطوروهما. وكذلك صنعوا مع غيرهما من علوم الطب والأعشاب الدوائية.. الخ. فكيف ميزوا بين هذه العلوم الطبيعية والعملية والتجريبية، التي أخذوها وطوروها، وبين ديانات الهند ومذاهبها وفلسفاتها، التي رفضوها، لتعارضها مع التوحيد الإسلامي، ومع إلهية المصدر الديني في الإسلام كديانة سماوية، نزل بها الوحي على الرسول عليه الصلاة والسلام؟

مدى جدية الاعتراض

وإذا كان الخلاف غير وارد أو غير مبرر، مع هذه الحقائق التي قدمناها عن عمل قانون التفاعل الحضاري، في التقاء حضارتنا العربية الإسلامية بمواريث الفرس والروم والهنود، فإن خلافا وجدلا لابد أن يثورا عندما تقول: إن أسلافنا قد أعملوا هذا القانون، على هذا النحو عندما انفتحوا وتفاعلوا - على النحو المعروف - مع تراث اليونان، ذلك أن ترجمة العرب للفلسفة اليونانية واحتفاءهم بهذه الفلسفة، والمنزلة التي بلغها فلاسفتها - وبخاصة «أرسطو» (٣٨٤-

٣٢٢ق . م)، وأفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق . م) ـ في التراث الفلسفي لحضارتنا، كل ذلك لابد أن يثار كاعتراض على قولنا إن التبني والاستلهام قد وقف عند علوم الصنعة : الطبيعية والعملية والتجريبية ، وأن الحذر والمعارضة والرفض قد جابهت الإنسانيات ، والفلسفة في مقدمتها ، ولذلك فلابد من وقفة متأنية ، نختبر فيها جدية هذا الاعتراض ، وصدق مضمونه ، لنرى وجه الحق في هذا الموضوع .

وليس هناك خلاف على أن العرب قد سعوا إلى ترجمة العلوم الطبيعية اليونانية ، آخذين إياها من مصادرها الشرقية ـ أساسا ـ في البلاد التي فتحوها ، فترجموا تراث اليونان في الطب والكيمياء والهندسة والرياضيات والميكانيكا «الحيل» والزراعة والمناظر والحساب والمنطق ، وغيرها من العلوم الطبيعية والعملية والتجريبية ، ثم أضافوا إليها إبداعهم الذي شهد به المنصفون من علماء الغرب وأساتذة الاستشراق .

كذلك لا خلاف على أن هناك ميادين في المعتقدات والإنسانيات اليونانية قد نفر منها العرب ، فضربوا عنها صفحا ولم يترجموها ، ولا حتى للمتخصصين من العلماء ، وذلك مثل عقائد الوثنية اليونانية وأساطير آلهتها ، وآداب اليونان وفنونها .

إذن مبدأ التمييز قائم ، وبه وعليه يشهد تاريخ التفاعل بيننا وبين حضارة اليونان ، لكن علامة الاستفهام تظل خاصة بحقل الفلسفة ، فلماذا أعطى العرب هذا الوزن الكبير لفلسفة اليونان ، ترجمة وشرحا ، حتى تضخمت آثارها في تراثنا الحضاري؟ .

وعن هذا السؤال المشروع نجيب الإجابة التي تؤيد صدق واطراد «قانون التفاعل الحضاري» الذي ميز دائما وأبدا بين ما هو خصوصية حضارية وبين ما هو مشترك إنساني عام .

لقد كانت المواجهة الأولى بين خصوصيتنا الحضارية وبين الخصوصية اليونانية عندما واجه الإسلام النمط الهيليني في النظر والتفكير الذي كانت «الغنوصية» أبرز مذاهبه في نظريات المعرفة .

وكانت الهيلينية ـ كما وجدها العرب في البلاد التي فتحوها ـ هي «اليونانية

الشرقية» التي امتزج فيها الفكر الفلسفي اليوناني بصوفية الشرق وروحانيته، ومع هذه الهيلينية كانت أولى معارك الإسلام الفكرية.

والحقيقة التي يجهلها كثيرون هي أن المسلمين الذين أبدعوا «عقلانيتهم الإسلامية» المتميزة، وعلم الكلام الإسلامي، الممثل لفلسفة الإسلام المتميزة، منذ النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وقبل ترجمة اليونانيات، هؤلاء المسلمين قد اتجهوا إلى ترجمة الفلسفة اليونانية وترجمة عقلانية أرسطو أولا وبالتحديد، لا ليتخذوا منها فلسفة لهم وللإسلام، وإنما ليردوا بها ـ كسلاح يوناني ـ على الهيلينية ـ وثمرتها الغنوصية ـ التي هي تأثيرات يونانية، مزجت بصوفية الشرق، وروحانية الشرقيين، فأنصار الغنوصية كانوا ـ كمتغربي زماننا ـ أثرا يونانيا في الشرق، وامتدادا شرقيا لفكرية اليونان، فعمد علماؤنا وأعلامنا إلى ترجمة العقلانية اليونانية، ليردوا بها على أنصار اليونان، وكأنهم أرادوا أن يقولوا لهم: إذا كنتم لا تحترمون إلا ما هو وافد ومستورد يوناني الصنع، فها نحن نجابهكم بأرسطو، المعلم الأول عند اليونان، وأبرز عقولهم الفلسفية على الاطلاق، نجابهكم بالعقلانية اليونانية، نقضاً لغنوصية الأفلاطونية المحدثة اليونانية، استخداما للأسلحة التي تحترمونها وتعظمونها.

أدلة قاطعة

ولنا على هذا التحليل أكثر من دليل.

كانت الهيلينية و«الغنوصية ـ الباطنية» هي «تغريب» ذلك العصر، والغزو الفكري الذي أصاب به الغرب اليوناني الشرق منذ انتصار الاسكندر الأكبر «٣٥٦ ـ ٣٢٣ق. م» على الدولة الفارسية «٣٣٦ ق. م»، وبنائه امبراطوريته الشرقية. ولقد غبشت هذه الهيلينية توحيد المسيحية الشرقية الأولى، فلما ظهر الإسلام خاضت ضده المعارك، في البلاد التي فتحها المسلمون، لكن المسلمين بعد أن بلوروا عقلانيتهم المتميزة، تقدموا فاستعانوا بالعقلانية الأرسطية في نضالهم ضد الهلينية والغنوصية، فكانت ـ كما أشرنا ـ ترجمة الفلسفة اليونانية استعانة بحقيقة الفكر اليوناني على هزيمة صورته الشرقية المهجنة بسلاح معترف به من الغنوصيين؟!.

وعلى هذه الحقيقة يشهد شاهد من أهلها، هو المستشرق الألماني بكر «كارل هينرس» (١٨٧٦ ـ ١٩٣٩) عندما يقول: «إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها، وتوكيد ذاتها بازاء الروح اليونانية المجسدة في «الغنوص» يتكرر من جديد في الإسلام في القرون الأولى تحت أسماء أخرى، فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح الهيلينية كان الاسلام في الصدر الأول على العموم معاديا هو الآخر للروح الهيلينية. والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيرا مضادا للروح الهيلينية في عصر تغلغلت فيه الهيلينية. وفي اللحظة التي تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأول، بدأ الصراع والتصادم. إن المانوية والزرادشتية كانتا بالنسبة للإسلام عدوتين خطيرتين كالمسيحية، وإن «غنوص» المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطيرة على الإسلام خطرا مباشرا، لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الإسلام ـ ونعني بها المعتزلة ـ قد استفادت بعضا من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية. وفي كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة في بابها، فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا، كما يسيران في كل مكان جنبا إلى جنب في صف واحد، لكنهما في كفاحهما ضد «الغنوص» الذي لا يعترف لأحد بسلطان يهيبان بالروح اليونانية الحقيقية ـ «الفلسفة اليونانية» كي تساعدهما. لقد كان الغنوص يحارب الإسلام دينيا وسياسيا، وفي هذا النضال استعان المسلمون بالفلسفة اليونانية وعنوا بايجاد عالم من العلوم الدينية العقلية، فكأن الإسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذي كان خليطا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق، وعلى مذاهب الخلاص. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين الى العربية. وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بارجاعه إلى ميل المأمون إلى العلم وحبه له، لكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عميلة إلى هذه الكتب، فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك، وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب لكان هوميروس أو أصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم أيضا، لكن الواقع

هو أن الناس لم يحفلوا بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها.

تلك شهادة المستشرق الألماني «بكر» على أن ترجمة الفلسفة اليونانية والاهتمام بعقلانية أرسطو خاصة لم تكن عن رغبة في جعلها فلسفة الإسلام والمسلمين، وإنما كانت استعانة بالعقلانية اليونانية الصريحة على هزيمة الغزو اليوناني، كما تمثل في خليط الهيلينية والغنوص!.

أصول الغنوصية

وبقدر الأهمية المحورية لهذه الحقيقة التاريخية فإنها تستحق وقفة متأنية تجلو حقيقتها كامل الجلاء.

إن الغنوصية ـ كمذهب باطني عرفاني ـ كانت قائمة على إنكار الخصوصية الحضارية، مثلها في ذلك مثل «الغزو الفكري التغريبي» الحديث والمعاصر، ذلك أنها قد جمعت بالتلفيق خليطا «يونانيا غربيا»، و«اسرائيليا شرقيا»، ثم مزجا مزجاً شديدا محكما، لكن دون أن تستطيع إخفاء ملامح أصولها الثلاثة:

أ ـ الأفكار القبالية: المتمثلة في الديانة الشعبية «الاسرائيلية» بما فيها من سرية التعاليم، والرموز الخفية في التوراة، والقول بإله تصدر عنه الأرواح المدبرة للكون، ورمزية الأعداد والحروف، والحديث عن الإنسان باعتباره «العالم الأصغر» الذي جاء على صورة العالم الأكبر.

ب ـ الامبراطورية الحديثة: كما تمثلت في مذهب أفلوطين «٢٠٤ ـ ٢٧٠م»، بما تمثله من نزعة توفيقية بين الآراء الفلسفية المختلفة، وكما تمثلت وتبلورت في مدرسة الاسكندرية من القرن الثالث إلى القرن السادس الميلادي.

ج ـ الديانات والمذاهب الفارسية: كما تمثلت في مانوية «ماني» (القرن الثالث الميلادي). تلك التي حاولت التوفيق بين الزرادشتية، وقالت بثنائية النور والظلمة، إلهين للخير والشر، وكما تمثلت في المزدكية «إحدى فرق المانوية».

تلك هي أصول «الغنوصية» كمذهب تلفيقي، يجعل عقيدته أسرارا يضن بها على غير أهلها، ويسمو بها على عامة المؤمنين، وعلى العقيدة «الرسمية»، ويمزج الدين بالفلسفة، بمعناها اليوناني المثالي، ويعتمد في تصور الذات الإلهية على نظرية الفيض والصدور، الأمر الذي جعله مأوى للمعتقدات السرية

والخفية، بل والملحدة أحيانا. وكما يقول «ماسينيون» (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢م) فإن أصول «الغنوصية» في المرحلة التي تصدت فيها لمحاربة المسيحية الأولى ـ حتى غبشت توحيدها ـ كانت «سامرية ـ يونانية»، أي أن «الاسرائيليات» مع الوافد اليوناني قد مثلت أصول «الغنوصية» في مرحلتها المسيحية، أما في مرحلتها الإسلامية، التي تصدت فيها لمحاولة إفساد عقائد الإسلام، وتجريد حضارته من خصوصيتها الإسلامية، فإن أصولها قد كانت ـ إلى جانب الوافد اليوناني ـ مانوية، «أعني آرامية وإيرانية».

الإسلام والمعارضة السياسية *

مادام من حق الحاكمين أن يؤيدهم المحكومون إذا هم أحسنوا، فإن من حق المحكومين أن يعارضوا الحاكمين إن هم أساءوا! . . بل إن هذه المعارضة، عند الإساءة، هي من حقوق الحاكمين على المحكومين أيضا.

ولاة الأمور وحكام المسلمين هم نواب عن الأمة، فالسلطة الحقيقية الأصيلة هي للأمة، والحاكمون ليسوا بمعصومين، وكل بني أدم خطاء . . والخطأ في الولايات العامة أكثر وقوعا من الخطأ في الشأن الخاص، وآثاره الضارة أكبر وأعم، ومن ثم فالوزر عليه أشد وأثقل . . ولصاحب الحق الأصيل سلطان لاينازع في مراقبة وكيله ونائبه وخليفته في أداء مافوض إليه من مهام، كي تنجز هذه المهام على النحو الذي أراده صاحب الحق عندما عقد لنائبه عقد الوكالة والإنابة والتفويض!

الشورى دعوة للمشاركة بالرأي

وفي التجربة السياسية الإسلامية الأولى، كانت الشورى ـ وهي استخراج الرأي من المشيرين استخراجا ـ تعني فيما تعني تشجيع المحكومين على المشاركة بالرأي، مؤيدا كان هذا الرأي أو معارضا لولاة الأمور. بل إن ولاة أمور المسلمين، في دولة الخلافة الراشدة، كانوا ينبهون الرعية على ضرورة المعارضة تنبيها؟! وأبو بكر الصديق، هوالذي سن سنة الإلحاح على الرعية في مراقبة الحاكم ومحاسبته ومعارضته، عندما قال في أول خطبة له بعد بيعته بالخلافة:

---

* العربي ـ العدد ٤٠٨ ـ نوفمبر ١٩٩٢

«إني قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، إنما أنا مثلكم، فإن استقمت فاتبعوني، وإن زغت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

وعندما فتح المسلمون، على عهد عمر بن الخطاب، العراق والشام ومصر، حدثت معارضة كبيرة من جمهور كبير من الجند الفاتحين، وفيهم نفر من كبار الصحابة، لسياسة عمر الجديدة في الأرض المفتوحة، حتى لقد كان عمر يستجير بالله من شدة المعارضة وقسوتها عليه، ثم حسم الخلاف ـ بعد أن تأزم ـ بالشورى والتحكيم؟ وعندما بويع لأبي بكر بالخلافة، عارض البيعة له، وامتنع عن مبايعته فريق من الصحابة، أنصارا ومهاجرين، وكان في المعارضين سعد بن عبادة ـ من «النقباء الاثنى عشر» ـ ولقد مات في عهد عمر، على معارضته لخلافة أبي بكر وعمر، ودون أن يبايع لهما؟! وكان من المعارضين كذلك علي بن أبي طالب، والذي ظل ممتنعا عن البيعة لأبي بكر أشهرا، قيل إنها ستة وقيل إنها ثلاثة!

المعارضة خصيصة إسلامية.. إنسانية

ولا يحسبن أحد أن السماح بالمعارضة السياسية في التجربة الإسلامية هي خصيصة راشدة، ترجع إلى تقوى وورع الخلفاء الراشدين، الباحثين عن النصح لدى الرعية كي لا يتمادوا في الخطأ فتزداد ذنوبهم في الحساب يوم الدين!

ففضلا عن هذا العامل ـ التقوى والورع ـ الذي يجب ألا يكون خصيصة راشدية.. وإنما خصيصة إسلامية.. بل وإنسانية.. وفضلا عما تحققه المعارضة من ترشيد للحكم يسهم في نجاح الحاكم والمحكوم كليهما، فإن المعارضة ـ في النظرة الإسلامية ـ مؤسسة على عدد من الأصول والمنطلقات، التي تمثل أسسا وثوابت في النظرية السياسية الإسلامية، وذلك من مثل:

١ ـ حرية الإنسان: إن الإسلام يعتبر الحرية فطرة فطر الله الإنسان عليها، وكلمة عمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا» تعبير دقيق عن فلسفة الحرية في الإسلام، كفطرة إنسانية، تفسدها قيود الاستبداد والاستعباد، بل إن القرآن الكريم يعتبر أن تحرير الإنسان من القيود

والأغلال هو من جماع رسالة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ الذي بعثه اللـه للناس كي «**يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم**»؟ (الأعراف: ١٥٧) ولقد وضع أئمة الإسلام «الحرية» في مقام «الحياة»، وجعلـوا «الـرق» بمنزلة «الموت»؟! . . حتى وجدنا الإمام النسفي «٧١٠هـ ١٣١٠م»، وهو يعلل كون كفارة القتل الخطأ هي تحرير رقيق من رقه، يقول: «إنه ـ «أي القاتل» ـ لما أخرج نفسا مؤمنة من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفسا مثلهـا فـي جـمـلـة الأحرار، لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبـل أن الـرقـيـق مـلـحـق بالأموات، إذ الرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت حكما «أومن كان مـيـتـا فأحييناه». (الأنعام: ١٢٢).

وعندما يكون الإنسان حرا في «تأييد» صواب ولاة الأمر، فمن الطبيعي أن يكون حرا كذلك في «معارضة» مايراه غير صواب!

٢ ـ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهي ـ كأصل من أعظم أصول الفكر السياسي الإسلامي ـ لاتجعل «المعارضة» للأخطاء في السياسات مجرد «حق» من حقوق الإنسان، وإنما تجعلها فريضة إلهية وتكليفا دينيا، فالمعارضة السياسية، في جوهرها، ليست سوى إنكار المنكر السياسي؟!، وهو فريضة من الله على كل مسلم ومسلمة، كأفراد، وكهيئات وجماعات منظمة «**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**». (آل عمران: ١٠٤)، وهو معيار لخيرية الأمة «**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكـر**» (آل عمران: ١١٠)، وبتخلفه تحـل على الأمة كلها لعنة الله، كما حدث لبني إسرائيـل «**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفـعـلـون**» (المائدة: ٧٨، ٧٩).

والسنة والحديث النبوي أيضا

ولهذا البلاغ القرآني فـصَّل وطبَّق البيان النبوي، عندما حض على إنكـار المنكر ومعارضته، بل وتغييره ـ تأكيدا علـى أن المعارضة ليست مجرد تسجيل مواقف، وإنما هي تغيير يقدم البدائل! . . «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده،

فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»!

وأهمية تنوع وتدرج أساليب المعارضة ودرجاتها، هي دعوة كل الأمة المؤمنة إلى المشاركة في العمل العام، دون عذر لمتخلف وسلبي بحجة قلة أو ضعف أو انعدام الإمكانات، فلا أقل من الرفض بالقلب، إذا لم يستطع الإنسان المعارضة والتغيير وتقديم البديل، بالقول والكتابة، أو بالفعل والتطبيق!، فليس وراء هذه الحدود مكان أو أثر لإيمان في قلوب السلبيين!

بل إن السنة النبوية تعلمنا أن التفريط في إقامة هذه «الفريضة الاجتماعية» لايفسد «دنيانا» فقط، وإنما هو «محبط» لأعمالنا، يحول بينها وبين أن تفتح أبواب السماء لدعائنا؟ فالله أقرب إلينا من حبل الوريد، لكنه لايسمع للذين لايعترضون على المنكر في اجتماعهم البشري: **«لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه ـ «تجبرونه» ـ على الحق أطرا، أو ليضربن الله بعضكم ببعض، ثم تدعون فلا يستجاب لكم»! و«إذا رأيتم الظالم فلم تأخذوا على يديه يوشك الله أن يعمكم بعذاب من عنده»**.

ولمشقة هذا الطريق، ولما يكلفه لأصحابه من مشقات، وخاصة في عصور الجور والاستبداد، رغب الإسلام فيه، ونبه على أنه هو المنقذ من الخسران، فالذين لايتواصون ويتفقون وينتظمون في الأمم والجماعات والمؤسسات القائمة على نصرة الحق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع الصبر على تبعات هذا الطريق، إنما يرتدون بإنسانيتهم من مرتبة «أحسن تقويم» إلى «الخسران» في أسفل السافلين! «والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» (العصر ١ : ٣) ولذلك كان «أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر»! فمعارضة مايستحق المعارضة، فريضة، وجهاد، بل إنها أفضل الجهاد.. كما قال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ!

تعدد الاجتهادات أمر طبيعي

وبرغم هذا الموقف الإسلامي الواضح والحاسم ـ في مشروعية المعارضة السياسية ـ عندما توجد دواعيها ـ وهي دائما موجودة للقيام بفريضة المراقبة والمحاسبة لولاة الأمور، أي أن المعارضة وظيفة سياسية دائمة في المجتمع،

للرقابة والمحاسبة، أما رفع الصوت المعارض بإنكار المنكر فهو رهن بوقوع وقيام المنكر، وهي وظيفة لا تكفي فيها التكاليف الفردية، لتعقد الحياة السياسية والاجتماعية على النحو الذي تحتاج المعارضة والمراقبة والمحاسبة فيه إلى مؤسسات وتنظيمات، كي تتحقق من «المعروف» ومن «المنكر»، وكي تقدم «البدائل» في «التغيير»، وهذا النهج المؤسسي المنظم، هو الذي زكاه القرآن عندما دعا إلى أن تتولى ذلك «أمة» أي جماعة، وعندما تكون المعارضة سياسية . . أي في العمران السياسي والاجتماعي والاقتصادي وشئون الدولة ـ وكلها من الفروع الإسلامية ـ التي يجوز فيها الاجتهاد، وتعدد الاجتهادات ـ فإن تعددية جماعات المراقبة والمحاسبة والمعارضة يكون أمراً طبيعياً.

برغم هذا الموقف الإسلامي، المؤسس لمشروعية المعارضة، المنظمة، فإن حينا من الدهر قد جاء على الأمة الإسلامية، تراجعت فيه الشورى لحساب الانفراد بالسلطة والسلطان، ثم حدث أن جاءت المخاطر الخارجية التي هددت وجود الأمة، من الغزوة الصليبية التي استمرت قرنين من الزمان «٤٨٩ ـ ٦٩٠هـ، ١٠٩٦ ـ ١٢٩١م» ومن التحالف الصليبي مع الغزوة التترية الوثنية «٦٥٦هـ ـ ١٢٥٨م»، الأمر الذي كرس «حكم التغلب»، ومد العمر في عهد «الاستبداد»، حتى ظن نفر من الفقهاء أنه هو «القاعدة» لا «الاستثناء»!، فظهرت في كتابات فقهية متأخرة آراء تركز على وجوب «الطاعة المطلقة» من الرعية لكل «الحكام»، بصرف النظر عن «عدل» هؤلاء الحكام، وتحذر من «الخروج» ـ المعارضة، والثورة ـ على هؤلاء «الحكام»، باعتبار أن في ذلك خروجا من «الإيمان» بالإسلام! الأمر الذي مال بكفة الفكر ـ في حقبة التراجع الحضاري الإسلامي ـ نحو «الطاعة» على حساب «الحرية»!

دعاوى وافتراءات

ولقد استند هؤلاء الفقهاء إلى تأويلات فاسدة، لأحاديث نبوية صحيحة، لكنهم أخرجوها ـ بهذه التأويلات الفاسدة ـ عن سياقها، أو معاني مصطلحاتها، كما عزلوها عن أحاديث أخرى، وردت في الموضوع ذاته، ومفسرة لها!

فمثلا . . استندوا إلى حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الذي يقول فيه: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصى الله. ومن يطع

الأمير ففد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني».

ونسوا الحديث الآخر ـ بل الرواية الأخرى للحديث ذاته ـ والتي وردت في الصحيح نفسه ـ صحيح مسلم ـ ونصها: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصا الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني».

فالحديث هو عن «أمير» من الأمراء الذين اختارهم وعينهم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وليس عن كل الأمراء، على امتداد حياة الإسلام والمسلمين؟

بل ونسوا ماهو أكثر من ذلك، وهو أن «الأمير» ـ في مصطلح عصر النبوة ـ هو أمير الجيش وقائد القتال، وليس الوالي والعامل ورئيس الدولة، ولطاعة أمراء الحرب في القتال مقتضيات ومقاصد وآليات مختلفة تماما عن شورى ومراقبة ومحاسبة ومعارضة الحكام في شئون السلم والعمران!

كما استندوا إلى الحديث النبوي القائل: «من رأى من أميره شيئا يكرهه، فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبرا، فمات، فميتته جاهلية».

ووظفوا هذا الحديث في الدعوة إلى «الطاعة التامة» لكل «الأمراء»، حتى فيما «كرهت» الرعية من سياساتهم!

ولقد نسي هؤلاء الفقهاء أن الحديث، أيضا، هو عن «أمير» الحرب والقتال، وليس عن والي السلم والسياسة والعمران، وأن المطلوب هو عدم مفارقة صفوف الجماعة المقاتلة، حتى ولو رأى المقاتل من قائده أمرا يكرهه، وفارق بين مانكره، فيدعو الحديث للصبر على المكاره، وبين ما يغضب الله ويخالف شريعته، وفيه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» و «لاطاعة في معصية الله» و«لا طاعة لمن عصى الله» و«لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف» وليس في المنكر!

كما نسوا أن المعارضة للحاكم لاتعني الخروج على «الجماعة»، لأنها موقف في سبيل «الجماعة»، حتى ولو بلغت درجة «الخروج» على «الحاكم»! فالمعارضة الحقة هي ـ في الحقيقة ـ انحياز «للجماعة»، وليست خروجا عليها!

كما استند هذا النفر من فقهاء عصور التراجع الحضاري والتغلب السياسي

ـ وهم قلة بين فقهائنا ـ إلى حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الذي يقول فيه: «من مات على غير طاعة الله مات ولا حجة له، ومن مات وقد نزع يده من بيعة كانت ميتته ميتة ضلالة»!

ونسي هؤلاء الفقهاء أن «البيعة» التي يتحدث عنها الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ هنا هي «البيعة» التي بايعه المؤمنون بها، أي البيعة على الإسلام والإيمان، وبها ينتقل المبايع من الجاهلية إلى الإسلام ومن الضلالة إلى الهدى، فهي ليست البيعة السياسية لحاكم من الحكام. وعن هذه البيعة المعينة، التي يؤدي الخروج منها إلى الكفر والضلالة، جاء حديث القرآن الكريم **«إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله»** (الفتح: ١٠) و**«من يطع الرسول فقد أطاع الله»** (النساء: ٨٠) فتلك بيعة خاصة على الإيمان بالإسلام، وهذا مقام خاص لرسول الله، كمبلغ عن الله، فبيعته بيعة لله، وطاعته طاعة لله، وموضوعها الإسلام ـ إسلام الوجه لله ـ بلا اجتهاد ولا رأي ولا شورى ـ من أمور السياسة والدولة والمعارضة والتأييد للحكام؟

ثم نسوا ـ هؤلاء الفقهاء ـ أيضا، أن الحكام المتغلبين، أو الظلمة، الذين أرادوا تطويع الأمة لطاعتهم، قد تولوا السلطة بلا بيعة شرعية حرة معتبرة، وأن ظلم الحاكم وجوره وفسقه وضعفه، هي أسباب مسقطة لطاعته، تحل الأمة من بيعتها له، حتى ولو كانت له في عنقها بيعة حرة شرعية صحيحة، لأن في الجور والفسق والضعف نقضا لشروط التعاقد، وتخلفا لصفات وشروط الحاكم، وفق شريعة الإسلام!

وهكذا تسقط شبهات بعض الفقهاء على مشروعية المعارضة السياسية، في الفكر السياسي للإسلام.

الإسلام والاجتهاد المشروع

أما موقف الإسلام من الاختلاف في الرأي، فلابد لفهمه من التمييز بين:

أ ـ الاختلاف في الأصول ـ أصول العقيدة والشريعة ـ وهذا هو الاختلاف المذموم، لأنه «فُرقة في الدين».

ب ـ والاختلاف في الفروع ـ فروع الدين والدنيا ـ مما لم يرد فيه نص محكم

قطعي الدلالة والثبوت، وهذا هو المجال الطبيعي لتعددية الاجتهادات والمذاهب والمدارس الفكرية ـ سياسية وغير سياسية ـ وهو اختلاف غير مذموم.

أما رأي الإسلام في موضوع «الأغلبية» و«الأقلية» في الأصوات والآراء، فلقد اعتمد الإسلام سبيل الاقتراع والتحكيم في المشكلات، وهذا نهج يعتمد رأي الكثرة من أصحاب الرأي، وفي الفقه الإسلامي ـ سواء منه السياسي ـ في بيعة الأئمة والخلفاء ـ أو في مطلق الاجتهاد الفقهي ـ نجد الترجيح لرأي «الجمهور» ـ أي الأغلبية ـ ويجب أن نتنبه إلى الأمر الذي يخلط فيه البعض، عندما يستدلون بآيات من القرآن الكريم على أن «**أكثر الناس لايعلمون**» (يوسف: ٢١) و«**أكثر الناس لايشكرون**» (يوسف: ٣٨) و«**أكثر الناس لايؤمنون**» (الرعد: ١).

فهذه كثرة جاحدة للوحي الإلهي، وأمام الوحي وأصول الإيمان، لامجال للاقتراع وأخذ الأصوات، ولا للكثرة العددية، أما في ميادين الحكمة، والرأي، والاجتهاد الإنساني، فإن رأي الكثرة يرجح رأي القلة، ورأي «الجمهور» مقدم على رأي «البعض». لهذا شرعت «الشورى»، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم، لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما» نزولا على رأي الأغلبية.

بل إن الإسلام ليبلغ في احترام رأي الأغلبية والجمهور، إلى الحد الذي يجعل «العصمة» للأمة إذا اجتمعت على أمر من الأمور، وفي هذا يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم: «إن أمتي لاتجتمع على ضلالة».

النظام العالمي الجديد «رؤية إسلامية»*

إقامة العلاقات الدولية بين الأمم والشعوب والدول والحضارات على قاعدة من المساواة في الكرامة، والعدالة في تبادل المنافع وفق الرؤية الإسلامية هو امتثال لحكم الله، فالتكريم الإلهي هو لبني آدم وليس لشعب أو جنس أو حتى لأبناء دين معين.

ليست للإسلام وأمته وحضارته وعالمه مشكلة مع علاقات دولية عادلة ونظام عالمي رشيد.. بل إن مشاركة المسلمين في إقامة هذه العلاقات الدولية العادلة والنظام العالمي الرشيد هو تكليف إلهي فرضه الله، سبحانه وتعالى، على المسلمين.

فالتعددية في الشرائع - ومن ثم في الحضارات - وفي اللغات والألوان - أي القوميات والأجناس - وفي القبائل والأمم والشعوب، هذه التعددية - بالنص القرآني. وفي التصور الإسلامي - سنة إلهية وقضاء تكويني لاتبديل له ولا تحويل.

وإقامة العلاقات بين فرقاء هذه التعددية «بالمعروف»، ووفق «مايتعارف عليه الناس»، والتعارف، أي «التفاعل في المعروف»، هو التكليف الإلهي بإقامة العلاقات مع الآخرين.

«ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم» (هود ١١٨ - ١١٩) **«لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون»** (المائدة: ٤٨) **«يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير»** (الحجرات: ١٣).

---

* العربي - العدد ٤٤٣ - أكتوبر ١٩٩٥

والتفاعل بين الحضارة الإسلامية وسائر الحضارات الإنسانية، البائدة منها والحية، الماضية منها والمعاصرة، تكليف إلهي أقامه المسلمون بانفتاحهم على مختلف الحضارات.. فشريعة من قبلنا شريعة لنا، ما لم تكن هناك خصوصية لشريعتنا نسخت نظيرها في الشرائع الأخرى، والسياسة الشرعية لاتقف عند البلاغ القرآني والبيان النبوي، وإنما يدخل فيها كل مايحقق الصلاح وينفي الفساد، إذ هي - في تعريف السلف: «الأعمال والتدابير التي يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم ينزل بها وحي أو ينطق بها رسول».. ذلك أن «الحكمة» هي - في التعريف النبوي -: «الإصابة في غير النبوة»، أي الصواب الذي يدركه البشر بالعقل والوجدان والحواس والتجريب، والمسلمون مدعوون إلى طلب هذه الحكمة - الصواب - من أي مصدر، وأية أمة، وأية حضارة، وكما يقول الرسول، صلى الله عليه وسلم، «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها».

ومنذ فجر الإسلام، وضع المسلمون هذا المنهاج في التفاعل الحضاري موضع التطبيق، فأخذوا من تجارب وقواعد وتراتيب الحضارات الأخرى «المشترك الإنساني العام» وأضافوه إلى «الخصوصيات الإسلامية» التي تميز بها منهاج الرسالة الإسلامية الخاتمة، فاختاروا «التفاعل الحضاري»، من موقع «الراشد المستقل». رافضين «التبعية والتشبه والتقليد»، وكذلك «العزلة والانغلاق»، صنعوا ذلك عندما أخذوا عن الرومان «تدوين الدواوين» ولم يأخذوا «القانون الروماني»، استغناء بالشريعة الإسلامية المتميزة، وعندما أخذوا عن الهند «الفلك والحساب» ولم يأخذوا فلسفة الهند، استغناء «بالتوحيد» فلسفة الإسلام، وعندما أخذوا من الإغريق «العلوم التجريبية»، ولم يأخذوا أساطيرهم الوثنية، المنافية للتوحيد الإسلامي.

بل وصنعت ذلك الحضارة الغربية، إبان نهضتها الحديثة، عندما أخذت عن الحضارة الإسلامية العلوم التجريبية والمنهج التجريبي، ولم تأخذ عنا التوحيد، ولا الوسطية، ولا القيم، وأحيت خصوصياتها الإغريقية والرومانية، فكان هذا الصنيع دليلا على أن التفاعل الصحي بين الحضارات، والعلاقات العادلة والحرة بين الأمم والدول، لابد أن تتأسس على حرية اختيار الأمم

والحضارات لما يناسب هويتها الحضارية المتميزة، فيدعم الاستقلال والتميز لهذه الهوية، وحرية الرفض لما يمسخ ويشوه هذه الخصوصيات.

وهذا هو «القانون» «المعيار» الذي نريده حاكما للعلاقات بين أمتنا وحضارتنا والأمم والحضارات الأخرى.

وإذا كانت أمتنا تشكو من التخلف الحضاري، فإن طوق نجاتها من هذا التخلف هو «التجديد والإحياء الحضاري»، وأعدى أعداء هذا «التجديد» هو «التقليد»، فالتقليد للنماذج الحضارية الغربية والوافدة يعطل ملكة الإبداع والابتكار، ولن تنهض الأمة إلا بالتجديد، ولن يكون هناك تجديد إلا إذا شعرت الأمة بالحاجة إليه، وبأنه ضروري، ولن يتأتى ذلك إلا إذا آمنت بأن لها في النهضة مشروعا متميزا عن المشاريع الأخرى للحضارات الأخرى، عند ذلك تدفعها الحاجة إلى التجديد والإحياء، وتنمو لديها ملكات الابتكار والإبداع، تلك التي تذبل وتموت في ظل «التشبه والمحاكاة والتقليد» للآخرين.

ولقد كانت اليقظة الإسلامية، الحديثة والمعاصرة، على وعي بهذه الحقيقة منذ بداياتها، فدعا أعلامها إلى التمييز، في التفاعل الحضاري، والعلاقات مع أمم الحضارات الأخرى، بين النافع والضار، بين الملائم وغير الملائم، بين المشترك الإنساني العام والخصوصيات الثقافية والعقدية والحضارية، بين العلم التجريبي ذي القوانين والحقائق العامة والمحايدة وبين الفلسفات والثقافات والعلوم الإنسانية والآداب والفنون التي موضوعها النفس الإنسانية المتميزة بتميز الحضارات، فقال جمال الدين الأفغاني: «إن أبا العلم وأمه هو: الدليل. والدليل ليس أرسطو بالذات ولا جاليليو بالذات، والحقيقة تلتمس حيث يوجد الدليل، والتمدن الأوربي هو، في الحقيقة، تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنساني، والمسلمون الذين يقلدونه إنما يشوهون وجه الأمة، ويضيعون ثروتها، ويحطون من شأنها، إنهم المنافذ لجيوش الغزاة يمهدون لهم السبيل، ويفتحون لهم الأبواب»؟! والإمام حسن البنا هو القائل: «إن الإسلام لا يأبى أن نقتبس النافع وأن نأخذ الحكمة أنى وجدناها، ولكنه يأبى كل الإباء أن نتشبه في كل شيء بمن ليسوا من دين الله على شيء، إن الأمة إذا أسلمت في عبادتها، وقلدت غير المسلمين في بقية شئونها، فهي أمة ناقصة

الإسلام، تضاهي الذين قال الله تعالى فيهم: «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون» (البقرة: ٨٥).. إننا نريد أن نفكر تفكيرا استقلاليا، يعتمد على أساس الإسلام الحنيف، لا على أساس الفكرة التقليدية التي جعلتنا نتقيد بنظريات الغرب واتجاهاته في كل شيء، نريد أن نتميز بمقوماتنا ومشخصات حياتنا كأمة عظيمة مجيدة، تجر وراءها أقدم وأفضل ماعرف التاريخ من دلائل ومظاهر الفخار والمجد».

تلك هي صورة العلاقات الدولية العادلة التي نريد، أن يكون عالمنا «منتدى حضارات مستقلة»، تتفاعل فيما هو «مشترك إنساني عام»، وتتمايز فيما هو «خصوصيات حضارية»، وتتبادل المنافع وفق معايير عادلة، ليتحقق الأمن والتقدم والسلام للإنسانية، التي شملها الله، سبحانه وتعالى، بالتكريم، وحملها أمانة الاستخلاف في إقامة العمران.

ونحن نؤمن بأننا المالكون للنبأ العظيم، والكتاب المبين، والوحي الوحيد الذي لم يصبه التحريف، وإننا حملة الشريعة الإلهية الخاتمة والخالدة، المصححة لانحرافات وتحريفات الشرائع السابقة، والمصدقة بأنبياء ورسل كل الرسالات الإلهية، والمهيمنة على التراث الديني للإنسانية جمعاء.

وفي ذات الوقت نؤمن بمبدأ وقيمة حرية الاعتقاد، فالإيمان الديني، في الرؤية الإسلامية، هو تصديق قلبي يبلغ مرتبة اليقين، ومحال أن يكون هذا الإيمان ثمرة للإكراه والترهيب «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» (البقرة: ٢٥٦) «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (الكهف: ٢٩) «قل يا أيها الكافرون. لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد. لكم دينكم ولي دين» الكافرون: ١-٦ «قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وأتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون» (هود: ٢٨) «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (يونس:

٩٩). ولقد أنفق المسلمون الأوائل القرن الأول من عمر الإسلام في فتوحات أزالت سلطان البغي - البيزنطي - الذي استعمر الشرق وفتن أهله عن دينهم، حتى عندما كان دينهم هذا مذهبا مخالفا لمذهبه داخل النصرانية التي ينتسب إليها الجميع! فأنجز المسلمون - ومعهم شعوب الشرق، وهي على دياناتها القديمة - «تحرير الأرض» و «تحرير الضمير والاعتقاد»، وبنوا «الدولة»، وتركوا الناس أحرارا في اختيار «الدين» الذي به يؤمنون، فكانت سابقة لانظير لها في التاريخ!

فعالمية الإسلام، التي لاتجعله دين العرب خاصة، ولا دين جنس من الأجناس دون سواه، هذه العالمية تتوجه به إلى كل البشر، وتراهم بإزاء دعوته: إحدى أمتين:

أ - أمة الاستجابة، التي اختارته اختيارا حرا، فالتزمت بأمانة إقامته إلى يوم الدين.

ب - وأمة الدعوة، التي على المسلمين أن يعرضوا عليها الوجه الحق للإسلام، لعل الله أن يهديها إلى هذا الدين.

ذلك هو التقسيم الإسلامي للعالم، منذ أن ظهر الإسلام، فالناس، إزاءه: أمة دانت به وله، وأمة هي مدعوة - بالحكمة والموعظة الحسنة - لتدخل فيه.

أما ذلك التقسيم القديم، الذي تحدثت عنه مصادر الفقه الإسلامي، والذي قسم العالم إلى: «دار إسلام» وسلام، و«دار كفر وحرب».. أو إلى «دار إسلام»، و «دار عهد»، و «دار حرب»، فإن الذي اقتضاه وفرضه هم الذين أعلنوا الحرب المستمرة على الإسلام وأمته وداره منذ فجر ظهور الإسلام، وإلا، فبماذا كان مطلوبا من فقهائنا أن يسموا «ديار» الذين عاشوا يجيشون الجيوش ويشنون الغارات على ديار الإسلام؟

لقد ظلت «القسطنطينية»، على امتداد تاريخها النصراني - منذ عهد هرقل «٦١٠ - ٦٤١م» وحتى الفتح الإسلامي لها «٨٥٧هـ - ١٤٥٣م» في حرب دائمة ضد الدولة الإسلامية، والحملات الصليبية - التي قادتها البابوية الكاثوليكية، وقادها أمراء الإقطاع الأوربيون، ومولتها المدن التجارية الأوربية، وشاركت فيها شعوب أوربا - هذه الحملات ظلت حربا قائمة ومستمرة على الإسلام وأمته وعالمه قرنين من الزمان «٤٨٩ - ٦٩٠ - ١٠٩٦ - ١٢٩١م».. وفي أثنائها أقامت الصليبية

مع الوثنية التترية حلفا ضد دار الإسلام!! ولما افتتح المسلمون قاعدة تجييش الجيوش ضد عالمهم ـ القسطنطينية «٨٥٧هـ ١٤٥٣م» ـ صعد الجناح الغربي للنصرانية الغربية الضغط على الإسلام، فاقتلعوه من الأندلس «٨٩٧هـ ١٤٩٢م» وبدأوا حرب القرون الخمسة، تلك التي بدأت بالالتفاف حول العالم الإسلامي، ثم الغزوة الاستعمارية الحديثة لقلبه، قبل قرنين من الزمان، وهي الغزوة التي التهمت أقطار الإسلام، وأسقطت خلافته، ولاتزال تمارس الهيمنة والاستغلال لكل عالم الإسلام.

فهو تاريخ من الحرب الدائمة القائمة والمعلنة على عالم الإسلام، ذلك الذي جعل فقهاءنا يقسمون العالم إلى «دار إسلام» و«دار حرب»، أما الإسلام فإنه يريد لهذا العالم أن يكون: «دار إسلام»، و«دار دعوة» إلى الإسلام، وفي ظل نظام دولي وعالمي عادل، يصبح العالم بأسره، في الرؤية الإسلامية، «دار عهد»، تحكم علاقات دوله وشعوبه وحضاراته «عهود ومواثيق» هذا النظام العالمي وآليات مؤسساته العالمية والدولية، وتصبح الشعوب غير المسلمة «أهل عهد، وأمة دعوة»، فيسقط تعبير «دار الحرب»، من رؤية الفقه الإسلامي للعلاقات الدولية، إذا طوى الآخرون صفحة الحرب التي أعلنوها على الإسلام.

تلك هي رؤيتنا للعالم المعاصر الذي نريده، ولقد سبق للإمام البنا أن عبر عن هذه الرؤية عندما كتب يقول: «إن الإخوان المسلمين يرون الناس بالنسبة إليهم قسمين: قسم اعتقد ما اعتقدوه من دين الله وكتابه، وآمن ببعثة رسوله وما جاء به. وهؤلاء تربطنا بهم أقدس الروابط، رابطة العقيدة، وهي عندنا أقدس من رابطة الدم ورابطة الأرض، فهؤلاء هم قومنا الأقربون الذين نحن إليهم ونعمل في سبيلهم ونذود عن حماهم ونفتديهم بالنفس والمال، في أي أرض كانوا ومن أي سلالة انحدروا **«إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم»** (الحجرات: ١٠) وقوم ليسوا كذلك، ولم نرتبط معهم بهذا الرباط، فهؤلاء نسالمهم ما سالمونا، ونحب لهم الخير ما كفوا عدوانهم عنا، ونعتقد أن بيننا وبينهم رابطة الدعوة، علينا أن ندعوهم إلى مانحن عليه لأنه خير الإنسانية كلها، وأن نسلك إلى نجاح هذه الدعوة ما حدد لها الدين نفسه من سبل

ووسائل، فمن اعتدى علينا منهم رددنا عدوانه بأفضل ما يرد به عدوان المعتدين «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم» (الممتحنة: ٨و٩)

أما «النظام العالمي» المعاصر، كما تجسده موازين القوى في «المؤسسات الدولية»، و«الممارسات الواقعية»، فإنه في الحقيقة: «نظام غربي»، يمثل «الطور المعاصر» للنظام الاستعماري الغربي الحديث، ويمارس الهيمنة والاستغلال ضد أمم وحضارات الجنوب، وفي مقدمتها الأمة الإسلامية.

إن «عالمية» أي «نظام» لا يمكن أن تتحقق إلا إذا راعت مواثيقه ومؤسساته الخصوصيات الحضارية والعقدية والثقافية للأمم والحضارات المتميزة في هذا العالم.

و«المؤسسات الدولية» لا يمكن أن تكون «دولية» حقا إلا إذا راعت المصالح العادلة لمختلف الدول التي تتمتع بعضوية هذه المؤسسات.

تراعي ذلك في «التمثيل» بالمؤسسات ـ العامة والفرعية ـ وفي اتخاذ القرارات، وفي حق الاعتراض على القرارات ـ «النقض. الفيتو» ـ وفي معايير تطبيق القرارات، وفي توزيع العوائد المادية والثقافية والعلمية والفنية للمؤسسات والمنظمات الدولية المتخصصة.

وبذلك وحده يكتسب «النظام» صفة «العالمية» حقا، وتكون مؤسسات هذا النظام، بحق، مؤسسات دولية.

ونحن نريد لعالمنا نظاما عالميا عادلا، يسعى لتحقيق التوازن ـ أي العدل ـ بين شعوب العالم وأممه وحضاراته، ونعلم أن ذلك لن يتحقق بمجرد التمني «ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولايجد له من دون الله وليا ولانصيرا» (النساء: ١٢٣). وإنما طريقنا إليه إقامة النظام العربي والنظام الإسلامي الذي يجعل من أمتنا وإمكاناتها كتلة ذات وزن في مكونات هذا النظام.

الحاكمية والديمقراطية في فكر المودودي *

على امتداد ربع القرن الأخير، أصبح الأستاذ أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) من أكثر المفكرين الاسلاميين جاذبية وتأثيرا في الحركة الاسلامية المعاصرة وفي أطروحاتها الفكرية . . ومنذ غياب الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٤٩م) بعد اغتياله (١٣٦٨ هـ ١٩٤٩م) تعدى تأثير المودودي نطاق الهند وباكستان، وامتد إلى ربوع الوطن العربي . . وأصبح مصدر توجيه للحركات الاسلامية التي اجتذبت جماهير الشباب على وجه الخصوص .

وعلى الرغم من أن الكثير من أعمال المودودي الفكرية قد ترجم إلى العربية فإن الفكر السياسي للرجل، عند استلهامه، قد تم عزله تماما عن الملابسات التي كتب فيها، وعزلت الكثير من نصوصه عن نصوص له أخرى كانت كفيلة بعرض آرائه في تكاملها الواجب والضروري والمطلوب . . الأمر الذي أدى إلى تشوهات فكرية ظلمت الرجل أولا . . ثم دفعت كثيرين إلى فهم وسلوك لم يخطر للرجل على بال؟! .

ولقد كانت نظرية «الحاكمية» من أبرز القضايا التي أثارها فكر المودودي، ولا يزال حولها الكثير من الجدل واللبس والغموض .

كما كانت، ولا تزال، من أكثر الأطروحات الفكرية التي تفعل فعلها في صفوف الاسلاميين، دونما دراسة واعية تضع نصوص الرجل في الاطار الذي كتبت فيه والملابسات السياسية التي دعته إلى صياغتها والأمر الذي زاد من خطر هذه القضية هو ارتباطها بالموقف من الديمقراطية، ومن طبيعة السلطة في الفكر الاسلامي والدولة الاسلامية التي يسعى لاقامتها الاسلاميون .

فلقد قيل . . وهذا حق . . إن المودودي قد ارتاد الدعوة إلى نظرية «الحاكمية»

---

* العربي ـ العدد ٢٩٩ ـ أكتوبر ١٩٨٣

في عصرنا الحديث . . إذ لم يسبقه إليها أحد من أعلام الصحوة الإسلامية الحديثة، من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي وابن باديس إلى حسن البنا . . فأحيا هذه الدعوة التي بدأها «الخوارج» في صدر الاسلام عندما أعلنوا أنه «لا حكم إلا بالله! . . وقيل إن الرجل قد شدد على اختصاص الحاكمية بالله . . «الحاكمية القانونية» أي حاكمية التشريع . . و«الحاكمية السياسية» أي حاكمية التنفيذ.

ونفى أن يكون لبشر، فردا كان أو حزبا أو طبقة أو شعبا، أي حق، ولو جزئيا، في هذه «الحاكمية الالهية» . . ولما كانت «الديمقراطية» . . كما هي في الغرب . . وكما تحدث عنها الرجل . . هي «حاكمية الجماهير» فلقد رفضها الرجل كل الرفض، وعاداها كل العداء! .

قيل هذا، وسيقت عليه شواهد من نصوص الرجل . . من مثل قوله: «ان وجهة نظر العقيدة الاسلامية تقول: ان الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وان حكم سواه موهوب وممنوح (١) وان أي شخص أو جماعة يدعى لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية، في ظل هذا النظام، هو ولا ريب سادر في الافك والزور والبهتان المبين . . فالله معبود بالمعاني الدينية، وسلطان حاكم بالمعاني السياسية والاجتماعية . . وهو لم يهب أحدا حق تنفيذ حكمه في خلقه . . وان الانسان لا حظ له من الحاكمية اطلاقا (٢).

الخصائص الأولية للدولة الاسلامية

وان الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام أن تنزع جميع سلطات (Powers) الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لواحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليس قانونا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فان ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره، كما قال هو في كتابه **«إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم»** فالخصائص الأولية للدولة الاسلامية ثلاث:

١ ـ ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية فان الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى

وحده . . والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم .

٢ـ ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع ، والمسلمون جميعا ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ، لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ، ولا يقدرون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم .

٣ـ ان الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها الا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه ، مهما تغيرت الظروف والأحوال ، والحكومات Government التي بيدها زمام هذه الدولة State لا تستحق طاعة الناس إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه .

وان وضعية الدولة الاسلامية : انها ليست ديمقراطية Democracy فان الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعا . . وهي ليست من الاسلام في شيء ، فلا يصح اطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الاسلامية (٤) . نعم . . لقد قال الاستاذ المودودي ذلك ومثله . . كثيرا ! . . ونحن نعترف ان كلماته هذه من الممكن أن يؤدي اجتزاؤها ، وغياب وضعها إلى جوار غيرها من التي عرض فيها لذات القضية ، وأيضا غياب المعنى المحدد لما عناه الرجل من «الحاكمية» وما كتبه عن «الخلافة الانسانية» عن الله في الأرض . . ان غياب ذلك من الممكن أن يوهم . . وهو قد أوهم الكثيرين ان الرجل عدو للديمقراطية لأن الحاكمية تعني تجريد الانسان من كل سلطات التشريع والتنفيذ ! .

معنى الحاكمية

لكن لنبدأ ، أولا بتحديد معنى المصطلحات عند الرجل : ان معنى كلمة «الحاكمية» عنده هو : «السلطة العليا» . . والمطلقة . . فهي ليست السلطة العليا فقط . . بل و«المطلقة» أيضا . . انها لا تطلق إلا على الـ«**فعال لما يريد**» والذي «**لا يسأل عما يفعل**» (٥) .

ومعنى كلمة «الديمقراطية» في الحضارة الغربية هي : «حاكمية الجماهير . . وسيادتها المطلقة من كل قيد ، سوى ما تصنعه الجماهير لنفسها (٦) . . أي أن للجماهير السلطة العليا ، والمطلقة . والآن نكتفي بأن نسأل :

هل يدعي مسلم ، مهما بلغ ايمانه بالديمقراطية ، ان الجماهير يجب أن تكون

في ديمقراطيتها، مطلقة السلطة، فلا تسأل عما تفعل؟ وتفعل ما تريد؟ حتى لو أحلت الحرام وحرمت الحلال، الثابت دلالة وورودا عن الله سبحانه وتعالى؟؟! . . أم أن سلطة الجماهير وسلطان الامة وسلطاتها يجب أن تقيد بما قطع فيه الله بالتشريع، فهي حرة داخل الاطار الالهي؟؟.

وبعد هذا التساؤل . . لنواصل عرض الفكر المتكامل للاستاذ المودودي . . ان الرجل لم يقل بوجود تشريع الهي كامل لما هو قائم وما يستجد من القضايا والمشكلات، حتى يمكن أن يتصور أنه يجرد الإنسان من كل حق في التشريع والتقنين، كما توهم بعض نصوصه المجتزأة.

بل الرجل يقول: «ان مجالس الشورى أو البرلمانات لا يباح لها أن تسن نظاما أو تصدر حكما فيما ورد فيه نص صريح واضح في شريعة الله . . أما مالم يرد فيه نص شرعي وهو المجال الاوسع، فلأهل الحل والعقد ان يجتهدوا في سن الأنظمة التي تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة . . على ان تكون منسجمة مع الاطار العام لأسس الشريعة (٧).

اذن فللبشر ان يسنوا القوانين والنظم فيما لانص فيه . . وهو المجال الاوسع! بل ان المودودي يسمي هذه السلطة، التي تمارسها مجالس الشورى والبرلمانات، يسميها «حاكمية»؟! . . وذلك عندما يذهب لابداع تعريفه للحكومة الإسلامية، والتي يراها الهية، أي «ثيقراطية» theo-cracy لأن صاحب السلطة المطلقة والعليا في التشريع لمجتمعها هو الله . . ولكنها ليست ثيقراطية الغرب الكنسية التي تتحكم فيها طبقة السدنة Priest Class . . لأنها في الاسلام أيضا ديمقراطية Democracy لأن الاسلام قد أقر «نيابة الشعب واستخلافه عن الله، في ظل سيادة الله وحاكميته» فالحكومة الاسلامية لذلك هي - عند المودودي - : «الثيوقراطية - الديمقراطية» أو الحكومة الالهية الديمقراطية، لانه «قد خول فيها للمسلمين «حاكمية شعبية مقيدة» (٨) Limited Popular Sovereignity اذن ففي الاسلام «حاكمية شعبية» وان تكن مقيدة . . مقيدة بالنصوص القطعية التي تناولت المجال الاقل من شئون المجتمع، وتركت لأصحاب «الحاكمية الشعبية» المجال الاوسع» كما قال المودودي؟! .

بل وحتى فيما وردت به النصوص الالهية نجد لأصحاب «الحاكمية» الشعبية مجالا كبيرا وبعبارات المودودي، فان «المجال هناك مع هذا العنصر القطعي، غير القابل للتغيير والتعديل، عنصر آخر يوسع في القانون الاسلامي إلى حيث لا نهاية، ويجعله يرحب بالتغير والرقي في كل حالة من حالات الزمان المتطورة، وهو يشتمل على عدة أنواع:

١ـ تعبير الاحكام أو تأويلها أو تفسيرها.. وهو باب واسع جدا في الفقة الاسلامي فالذين لهم عقول ثابتة.. يجدون أمامهم مجالا واسعا للتعبيرات المختلفة حتى في احكامها القطعية الصريحة، فكل منهم يرجح ـ على حسب فهمه وبصيرته ـ تعبيرا من هذه التعبيرات على غيره، محتجا بالدلائل والقرائن. وهذا الاختلاف في تعبير الاحكام مازال له وجود بين أصحاب الفقه والعلم من الامة من أول أمرها، ولابد له أن يبقى مفتوحا في المستقبل أيضا.

٢ـ القياس.. وهو تطبيق حكم ثبت من الشارع في قضية على أخرى تماثلها، أي بقياسها عليها.

٣ـ الاجتهاد.. وهو فهم قواعد الشريعة وأصولها العامة وتطبيقها في قضايا جديدة.

٤ـ الاستحسان.. وهو وضع ضوابط وقوانين جديدة في دائرة المباحث غير المحدودة على حسب الحاجات، بحيث تتفق إلى أكبر درجة مع روح نظام الإسلام الشامل.

فهذه الأمور الاربعة إذا تدبرتم ما فيها من الامكانات، فان الشبهة لا تكاد تساوركم بأن القانون الاسلامي قد ضيق نطاقه في حين من الاحيان عن تلبية حاجات التمدن الاسلامي المتزايدة المتجددة، والوفاء بمطالب أحواله المتطورة (٩).

فالاحكام القطعية القليلة.. من مثل:

١ـ الاحكام الصريحة القطعية الواردة في القرآن والأحاديث.. كالحدود.. والميراث.

٢ـ والقواعد العامة الواردة في القرآن والاحاديث، كحرمة كل شيء مسكر، وكل بيع لا يتم فيه تبادل المنفعة بين الجانبين على تراض منهما.

٣ـ والحدود المقررة في القرآن والسنة لنحد بها حريتنا في الأعمال ولا نتجاوزها، كحد أربع نساء لتعدد الزوجات، وحد ثلاث مرات للطلاق، وحد ثلث المال للوصية. هذه الاحكام القطعية هي من «الثوابت» المحددة لصورة مدنية الاسلام المتميزة.. ولابد لكل مدنية من ثوابت «لا تقبل التزحزح والتغيير!..(١٠).

فاذا علمنا أن «القرآن ليس هو بكتاب الجزئيات، بل هو كتاب المبادىء والقواعد الكلية، ومهمته الحقيقية أن يعرض الأسس الفكرية والخلقية للنظام الإسلامي بوضوح، ثم تثبيتها قويا بكلتا الطريقتين: التدليل العقلي، والتحريض العاطفي. أما ما يتعلق بالصورة العملية للحياة الإسلامية فانه لا يرشد الإنسان إليها بوضع قوانين وأنظمة تفصيلية.. بل انه حدد الحدود الاساسية (١١) فقط. إذا علمنا كل ذلك أدركنا ـ بمنطق المودودي ـ ومن خلال نصوصه كيف وسع الإسلام مجال «الحاكمية البشرية المقيدة» وما هو نطاق القيود الالهية على هذه الحاكمية البشرية. والاستاذ المودودي، بعد أن نفى أن تكون «الحاكمية البشرية»، في الإسلام، لفرد أو طبقة، أو كهنة سدنة، تحدث عن خلافة الإنسان ونيابته عن الله.. فالأمة نائبة عن الله، وهي تنتخب حاكمها، ونوابها، وأهل الحل والعقد فيها، بطريقة ديمقراطية، الامر الذي يجعل الخلافة الاسلامية «ديمقراطية» على العكس من القيصرية أو البابوية أو الثيوقراطية على حسب ما يعرفها الغرب ورجاله.

الديمقراطية في الإسلام

ويستطرد المودودي فيقول ان «ديمقراطيتنا الاسلامية.. هي كديمقراطية الغرب، لا تتألف الحكومة فيها ولا تتغير الا بالرأي العام. ولكن الفرق بيننا وبينهم أنهم يحسبون ديمقراطيتهم حرة مطلقة العنان، ونحن نعتقد الخلافة الديمقراطية متقيدة بقانون الله عز وجل..»(١٢).

وفي مكان آخر يفصل في الطابع الديمقراطي للنظام السياسي الاسلامي،

فيقول: «اننا نعارض سيادة فرد أو أفراد أو طبقة سيادة مطلقة تستأثر بالسلطة، أكثر من معارضة المتحمسين للديمقراطية الغربية، ونؤكد المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص أكثر من تأكيد أنصارها ونحارب كل نظام يكبت الحريات، فلا يبيح حرية التعبير، أو التجمع أو العمل، أو يضع العراقيل في سبيل بعض الأفراد لاختلافهم في الجنس أو الطبقة أو أصل الولادة، بينما يعطي الآخرين حقوقا وامتيازات خاصة فاذا كانت الديمقراطية الغربية تعتبر هذه الامور جوهرها (Essence) وروحها فانه لا خلاف بينها وبين ديمقراطيتنا الاسلامية.. نحن نؤمن بحاكمية الله تعالى، ونقيم نظام حكمنا على فكرة الاستخلاف أو النيابة، وهي نيابة ديمقراطية في جوهرها وروحها، يتم فيها انتخاب الخليفة أو الرئيس أو الامير وفق رأي الجماهير وبارادتهم كما يتم فيها انتخاب أهل الحل والعقد والشورى كذلك، وهم الذين لهم الحق المطلق في نقد تصرفات الحكام، ومحاسبتهم. (١٣) واذا كان المودودي قد مال في كتابه «نظرية الاسلام السياسية» الذي كتبه ١٩٣٩م الى «أن للامير الحق في أن يوافق الاقلية أو الاغلبية من أعضاء مجلس الشورى في رأيها، كما أن له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم، ويقضي برأيه» (١٤) أي مال إلى عدم الزام الشورى للحاكم.. فلقد عاد وعدل عن هذا الرأي في كتابه «تدوين الدستور الإسلامي» الذي كتبه سنة ١٩٥٢م وقال: ! «إنه لا مندوحة لنا من أن نجعل الهيئة التنفيذية تابعة لاراء أغلبية أعضاء المجلس التشريعي!» (١٥).

فهل بقيت ثمة شبهة، أو بقى أي غبار على فكر الرجل، يبرر الظن بعدائه للديمقراطية، بدعوى أن مفهومه للحاكمية الالهية ينافيها؟!.

لا نعتقد.. ولا نظن!

الديمقراطية في ظل الأغلبية والأقلية الثابتة

واخيرا.. فان هناك حقيقة مهمة قامت وراء نقد المودودي للديمقراطية الغربية، التي كانت أساسا من أسس الدولة القومية الواحدة التي سعى «حزب المؤتمر» لاقامتها في الهند الموحدة.. وهذه الحقيقة تقول: ان عداء المودودي هذا قد نبع من عدائه لفكرة القومية الهندية الواحدة، فكلاهما كان يعني - في

ظروف الاقلية المسلمة والاغلبية الهندوكية ـ سحق الشخصية الحضارية والقومية الثقافية للمسلمين. . والمودودي، في نصوص كثيرة له، يميز بين الديمقراطية بمعنى النيابة عن الامة وحكم الاغلبية ـ وبين تطبيقها في ظل أغلبية ثابتة، على أقلية ثابتة لاختلافهما في الأصول والحضارة. . فهي في رأيه، هنا ستكون «بربرية» ولن تكون «ديمقراطية»! يقول في نص مهم جدا من نصوصه هذه ـ موضحا فكره، وحاسما موقفه: «انه لا يمكن لأي عاقل أن يعارض الديمقراطية، ولا يمكنه القول بأنه يجب أن يكون هناك حاكم ملكي أو أرستقراطي، أو أي نوع آخر من أنواع الحكم. ان القضية التي تقلقنا منذ فترة طويلة، وتزيدنا قلقا يوما بعد يوم، هي أن نظام الحكم في الهند يسير منذ حوالي ثمانين سنة مضت على أساس المؤسسات الديمقراطية، على افتراض وجود قومية واحدة، وذلك بسبب القيادة الخاطئة والحكم الخاطىء من جانب الانجليز من ناحية، وحسن حظ وانانية الهنادكة من ناحية اخرى، و يجب ألا نخلط هنا بين الديمقراطية نفسها والمؤسسة ذات النوع الجمهوري، على افتراض وجود القومية الواحدة فبينهما فرق السماء والارض، ولا يعني الاختلاف مع واحدة اننا نختلف مع الأخرى. فحقيقة الأمر انه لا يوجد في الهند قومية واحدة، ولا توجد بالهند الأسس التي يمكن ان تقوم عليها القومية الواحدة.

ولكن لنفترض ان الهنادكة والمسلمين والمنبوذين والسيخ والمسيحيين وغيرهم يمثلون امة واحدة. . فان من الممكن تطبيق قاعدة الجمهورية «الديمقراطية» هذه بينهم على اساس ان يسير الحكم طبقا لما ترتضيه الجماعة التي تمثل الأغلبية بين هذه الأمم. . انه حين يتم تطبيق أصول الحكومة المنبثقة عن الأغلبية «اي حكومة الأغلبية» في النظام الديمقراطي، فان هذا يعني ان المجموعة كثيرة العدد تتولى الحكم، وتنال اغراضها ورغباتها بقوة الحكومة، كما ان المجموعة قليلة العدد تصبح مستبعدة وتضحي برغباتها ومصالحها في سبيل رغبات ومصالح الأغلبية وهذا هو ما يطلق عليه: استبداد الأغلبية. . وهو اعمق حرج واسوأ علامة على وجه ديمقراطيات هذا الزمان. . ويمكن لمبادىء حكومة الأغلبية ان تكون في مكانها الصحيح حين يتم الاتفاق اصلا على الأمور الأساسية للمواطنين، وان يكون الاختلاف بينهم اختلافا في الآراء فقط، وليس في المصالح، ومن

الممكن في مثل هذا النظام ان تصبح أقلية اليوم هي أغلبية الغد . . ولكن اختلاف الأهداف . . أو الأصول الدينية أو العواطف القومية ، او الاختلاف في اسلوب الحياة وغيرها من مثل هذه الأمور لا يمكن ان ينتهي عن طريق الدلائل أو الاستنتاجات ومن هنا فان المجموعة التي تشكل الأغلبية سوف تظل دائما هكذا.

فمن الخطأ اذن أن نطلق على هذا الشيء اسم : الديمقراطية ، ويجب ان نطلق اسم : البربرية ان عزيمتنا القومية لا تزداد ولا تنضج في ظل هذا النظام، بل هي تختنق وتعتصر للنهاية ، وتقتلع جذورها ، ففي هذا النظام نحن قلة في العدد، وهذا النظام يعطي ما عنده لمن هم كثرة في العدد، ان القوة جميعها سوف تتحرك لتستقر في ايدي الآخرين . . وهم سوف يسحقون وجودنا بقوة وبشدة! هكذا وضحت مواقف الرجل الفكرية كل الوضوح . . وظهر جليا، من خلال هذه النصوص ، التي تعمدنا الافاضة في ايرادها لكيلا تكون هناك حجة لمن يجتزئون النصوص؟ ! . . ظهر جليا ان الرجل لم يكن عدوا «للقومية» ولا «للديمقراطية» .

هوامش

١ , ٢ ـ الحكومة الإسلامية .

٣ , ٤ ـ «نظرية الإسلام السياسية» .

٥ ـ «تدوين الدستور الإسلامي . ترجمة محمد عاصم الحداد .

٦ , ٧ ـ «الاسم والمدنية الحديثة» .

٨ ـ «نظرية الإسلام السياسية» و «الإسلام والمدنية الحديثة» .

٩ , ١٠ ـ القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان .

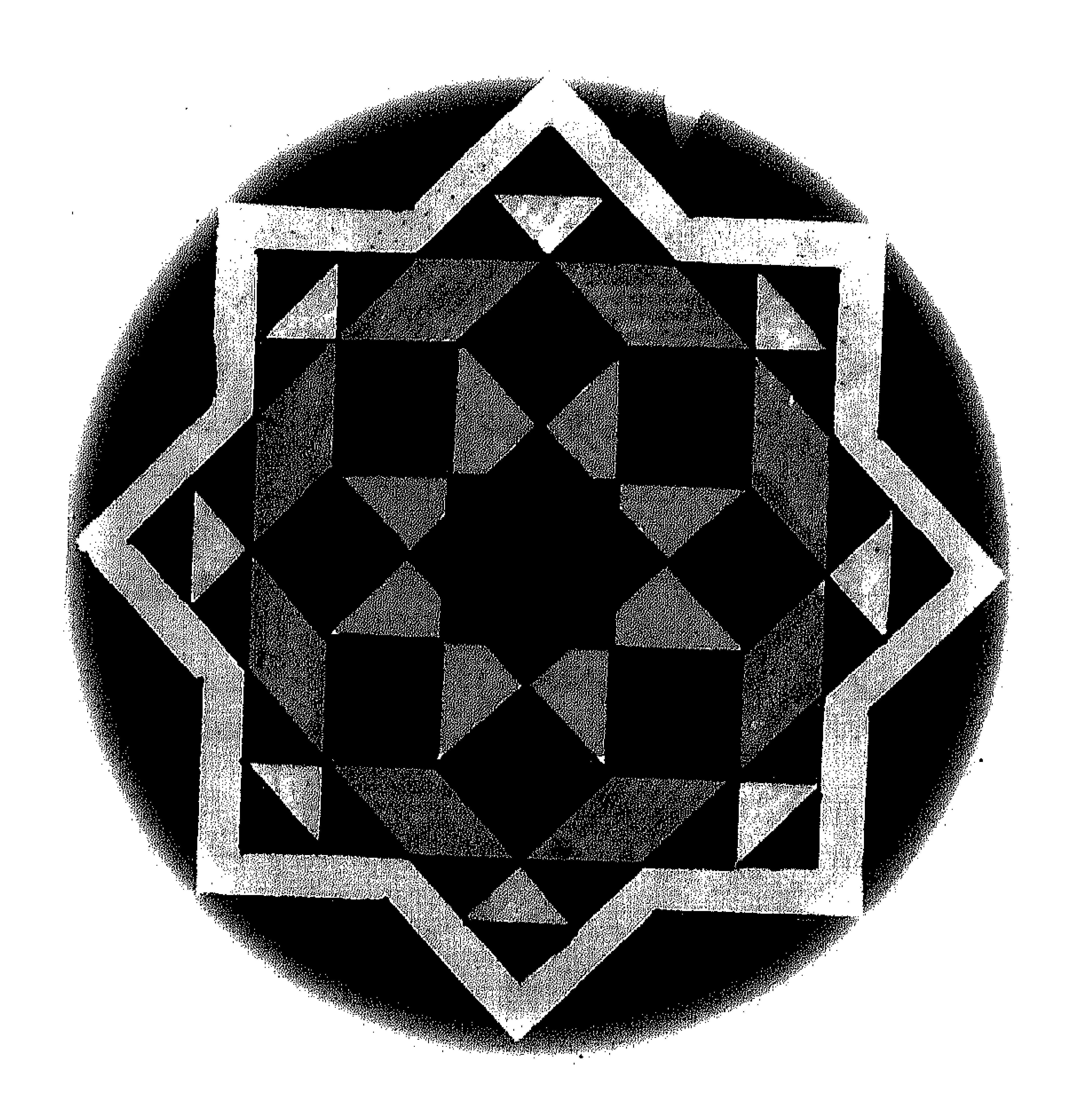
١١ ـ «المبادىء الأساسية لفهم القرآن» ، تعريب خليل أحمد الحامدي .

١٢ ـ «تدوين الدستور الإسلامي» .

١٣ ـ الإسلام والمدنية الحديثة .

١٤ ـ «نظرية الإسلام السياسية» .

١٥ ـ «تدوين الدستور الإسلامي» .



الفهرس

الفصل الأول:

رؤية إسلامية لقضايا ساخنة

الفصل الثاني:

حتى نتجاوز المفاهيم القديمة

الفصل الثالث:

رؤية إسلامية لقضايا سياسية

صدر من

«كتاب العربي»

الكتاب الأول	
الحرية	د. أحمد زكي «يناير ١٩٨٤»
الكتاب الثاني	
العلم في حياة الإنسان	د. عبد الحليم منتصر «أبريل ١٩٨٤»
الكتاب الثالث	
المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة	«مجموعة كتاب» «يوليو ١٩٨٤»
الكتاب الرابع	
مراجعات حول:	
العروبة والإسلام وأوربا	د. محمود السمرة «أكتوبر ١٩٨٤»
الكتاب الخامس	
العربي ومسيرة ربع قرن مع:	
الحياة.. والناس.. والوحدة	
في دول الخليج العربي	«مجموعة كتاب» «نوفمبر ١٩٨٤»
الكتاب السادس	
طبائع البشر	
دراسات نفسية واجتماعية	د. فاخر عاقل «يناير ١٩٨٥»
الكتاب السابع	
حوار.. لا مواجهة.. دراسات حول	
الإسلام والعصر	د. أحمد كمال أبو المجد «أبريل ١٩٨٥»
الكتاب الثامن	
آراء ودراسات في الفكر القومي	«مجموعة كتاب» «يوليو ١٩٨٥»
الكتاب التاسع	
أضواء على لغتنا السمحة	محمد خليفة التونسي «أكتوبر ١٩٨٥»

الكتاب العاشر	
الكويت ربع قرن من الاستقلال	«مجموعة كتاب» «يناير ١٩٨٦»
الكتاب الحادي عشر	
نظرات في الواقع الاقتصادي المعاصر	د. حازم الببلاوي «أبريل ١٩٨٦»
الكتاب الثاني عشر	
السلوك الإنساني.. الحقيقة والخيال	د. فخري الدباغ «يوليو ١٩٨٦»
الكتاب الثالث عشر	
آراء حول قديم الشعر وجديده	«مجموعة كتاب» «أكتوبر ١٩٨٦»
الكتاب الرابع عشر	
المسلمون والعصر..	«مجموعة كتاب» «يناير ١٩٨٧»
الكتاب الخامس عشر	
من أسرار الحياة والكون	د. عبد المحسن صالح «أبريل ١٩٨٧»
الكتاب السادس عشر	
دراسات حول الطب الوقائي	«مجموعة كتاب» «يوليو ١٩٨٧»
الكتاب السابع عشر	
خطاب إلى العقل العربي	د. فؤاد زكريا «أكتوبر ١٩٨٧»
الكتاب الثامن عشر	
المسرح العربي بين النقل والتأصيل	«مجموعة كتاب» «يناير ١٩٨٨»
الكتاب التاسع عشر	
الفلسطينيون من الاقتلاع إلى المقاومة	«مجموعة كتاب» «أبريل ١٩٨٨»
الكتاب العشرون	
أندلسيات	محمد عبد الله عنان «يوليو ١٩٨٨»
الكتاب الحادي والعشرون	
ماذا في العلم والطب من جديد؟	«مجموعة كتاب» «أكتوبر ١٩٨٨»

الكتاب الثاني والعشرون

الإسلام والعروبة في عالم متغير — د. عبد العزيز كامل «يناير ١٩٨٩»

الكتاب الثالث والعشرون

الطفل العربي والمستقبل! — «مجموعة كتاب» «أبريل ١٩٨٩»

الكتاب الرابع والعشرون

القصة العربية أجيال . . وآفاق — «مجموعة كتاب» «يوليو ١٩٨٩»

الكتاب الخامس والعشرون

تاريخنا . . . وبقايا صور — د. شاكر مصطفى «أكتوبر ١٩٨٩»

الكتاب السادس والعشرون

الإنسان والبيئة صراع أو توافق؟ — «مجموعة كتاب» «يناير ١٩٩٠»

الكتاب السابع والعشرون

نافذة على فلسفة العصر — د. زكي نجيب محمود «أبريل ١٩٩٠»

الكتاب الثامن والعشرون

نظرات في الأدب والنقد — عبد الرزاق البصير «يوليو ١٩٩٠»

الكتاب التاسع والعشرون

الإسلام وضرورة التغيير — د. محمد عمارة «يوليو ١٩٩٧»

المؤلف في سطور

د. محمد عمارة



د. محمد عمارة

ولد المفكر الإسلامي محمد عمارة في قرية صروه التابعة لمركز قلين لمحافظة كفر الشيخ - جمهورية مصر العربية سنة ١٩٣١م لأسرة ميسورة تحترف الزراعة.

وحصل على الدكتوراة عام ١٩٧٥ بأطروحة عن الإسلام وفلسفة الحكم.

كتب عن أبرز أعلام اليقظة والتجديد الإسلامي وتناول تيارات الفكر الإسلامي عبر تاريخنا الحضاري القديم منه والحديث وترجمت العديد من كتبه إلى عدد من اللغات كالإنجليزية والفرنسية والألمانية والإسبانية والتركية والأوردية والفارسية والروسية.

للمؤلف ما يربو على الأربعة وتسعين عملاً فكرياً أبدع فيها بقلمه تأليفاً وقرابة اثني عشر عملاً فكريا آخر درسها وحققها. وأما بالاشتراك مع الآخرين فقد أصدر خمسة كتب. وله ثلاثة كتب تحت الطبع. وقد ألف أول كتبه عن القومية العربية حيث طبع مرتين ١٩٥٨م ثم ترجم إلى لغات أخرى.

وللمؤلف نشاطه الوطني والثقافي خلال المرحلة الجامعية، وبعد التخرج أعطى وقته وجهده لمشروعه الفكري فجمع وحقق ونشر أعمالاً جعلت له منزلته المرموقة في ساحة الفكر.

كتاب العربي

الكتاب القادم

الخليج العربي ...

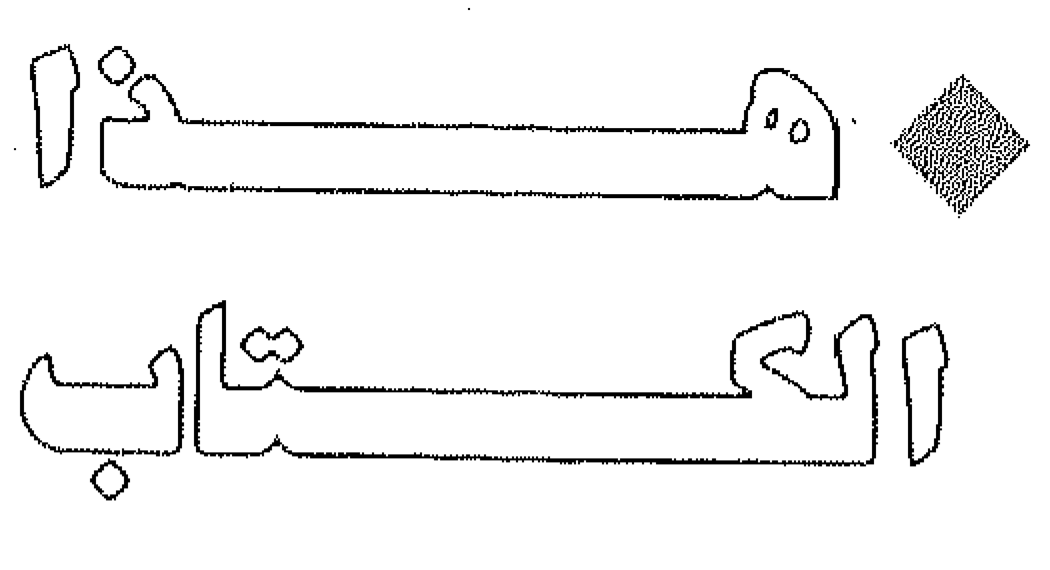
و

آفاق القرن الواحد والعشرين

بأقلام مجموعة من الكتاب

الكتـاب الثلاثـون

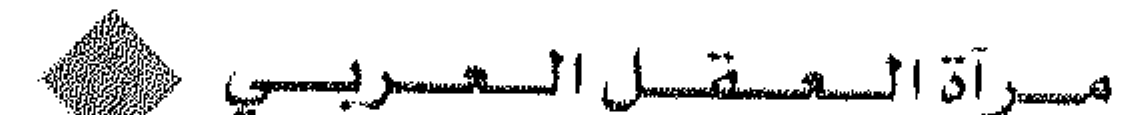
اكتوبر ١٩٩٧

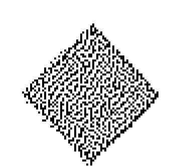


عندما يصل هذا الكتاب إلى يدي القارىء الكريم تكون مجلة العربي قد استكملت إصداراتها أخيراً. فبصدور هذا الكتاب تكتمل أضلاع المثلث التي كانت مجلة العربي تؤدي من خلالها خدماتها للثقافة العربية.

إن كتاب العربي إذ يعود من خلال كتاب المفكر الإسلامي الكبير الدكتور محمد عمارة الذي أثرى المكتبة العربية بالعديد من الكتب، وأغنى مجلة العربي بمقالاته المهمة فإنه يقدم خلاصة هذا الجهد العقلي المستنير في هذا الكتاب الذي يناقش أهم قضايا العصر من منظور إسلامي ليؤكد أن الجدلية في الإسلام هي التي تمنحه الحياة والتجدد.

كتاب العربي







05222629

وزارة الاعلام
مطبعة حكومة الكويت